



د. عبد الرحمن بدوي

دراسات وأفكار
الفلسفة
والعلم
عند العرب

دراسات ونصوص
في الفلسفة العجالة
عند العرب

جميع الحقوق محفوظة

**المؤسسة العربية
للدراسات والنشر**

ساحة مرج الكارون - ساحة الصنوبر - ت ١/٧٩٠٠٠٠
شرقياً - موكبال بيروت - ص ١٠٠ ٩٧٠٠٠ بيروت

الطبعة الأولى

١٩٨١

د. عبد الرحمن بدوي

دراسات ونصوص
في الفلسفة والحجج
عند العرب

المؤسسة
العربية
للدراسات
والنشر



mohamed khatab

تقويم عام لتحقيق
التراث اليوناني المترجم إلى العربية

الآن وقد أكملنا تحقيق ما وصل إلينا من التراث الفلسفي اليوناني وأتممنا نشره بين الناس ، فإنه يحقّ لنا أن ننظر نظرة إلى الوراء وأخرى إلى الأمام ، نتأمل في الأولى عناصر هذا التراث وكيف عرفه العرب ، وفي الثانية نستخلص النتائج بالنسبة إلى ماضي الثقافة العربية ومستقبلها على السواء .

أ - نظرة إلى معرفة العرب بهذا التراث

أما من الناحية الأولى ، ناحية معرفة العرب بهذا التراث الفلسفي اليوناني ، فلنقدم أولاً بياناً بما تم تحقيقه ونشره ، حسب أهمية أعلام الفلسفة اليونانية .

١ - وهنا يأتي في المقام الأول : أرسطوطاليس . فنجد أن جميع مؤلفاته الصحيحة ، الواصلة إلينا في نصّها اليوناني ، قد وصلت إلينا في ترجمة عربية ، إما واحدة وإما عديدة للكتاب الواحد ، باستثناء كتاب واحد هو « الكون والفساد » الذي لم نعثر له حتى الآن على مخطوط يحتوي ترجمته العربية ، سواء مستقلة على حياها ، أو متدرجة ضمن تفسير لأحد المفسرين المسلمين ، كما حدث مثلاً بالنسبة إلى كتاب « ما بعد الطبيعة » الذي وصلنا إمّا داخل تفسير ابن رشد له ، وإما كان ينقصه المقلتان الأخيرتان ، وإمّا على هيئة مقالات مفردة كما هي الحال بالنسبة إلى مقالة الألف الصغرى والنصف الثاني من مقالة « اللام » . وكتاب « الكون والفساد » قد ترجمه ر. العربية من غير شك ، بدليل أن ابن رشد فسره . ومن ناحية أخرى . نستذكر

بالدليل القاطع أن كتاب « السياسة » لأرسطو لم يترجم إلى العربية أبداً في عصر الترجمة ، مما دعا ابن رشد إلى أن يستعيض عن تفسيره بتفسير كتاب « السياسة » لأفلاطون (المعروف خطأ باسم كتاب « الجمهورية ») . ويدوأن السبب في عدم ترجمته إلى العربية آنذاك هو عدم عثور المترجمين العرب على نسخة من الأصل اليوناني ، ونحن نعلم الآن أن الأصل اليوناني لكتاب « السياسة » لأرسطو قد عانى الكثير من الاضطراب مما لا يزال يعاني منه الناشرون له حتى اليوم ، وإن كان هذا الاضطراب يتعلق بالترتيب بين المقالات أكثر منه بالنص نفسه . ولا بد من بحث مستقصى لمعرفة وجود أو مدى تداول كتاب « السياسة » لأرسطو في الامبراطورية البيزنطية في القرون من الثامن إلى العاشر ، وهي الفترة التي تم فيها اجتلاب المخطوطات اليونانية من آسيا الصغرى إلى العالم الاسلامي . ولا نظن ان عدم ترجمة الكتاب يرجع إلى أسباب سياسية ، بدليل أن المعاني الأساسية فيه متفرقة في كتاب « الأخلاق النيقوماخية » وفي كتاب « الخطابة » وكلاهما ترجم إلى العربية .

والخلاصة إذن هي أن جميع مؤلفات أرسطو الصحيحة والمنقولة إلينا في اصلها اليوناني قد وصلت إلينا ترجمتها العربية القديمة باستثناء :

أ) كتاب الكون والفساد .

ب) المقاتلين الأخيرتين من كتاب « ما بعد الطبيعة »

٢ - هذا فيما يتعلق بأرسطو . أما فيما يتعلق بشرّاحه ، فلم يصل إلينا أي شرح كامل ، بل وصلتنا قطع أو مقتبسات ؛ نخص بالذكر منها ما اقتبسه ابن رشد في شرحه على كتاب « ما بعد الطبيعة » ، ونحن نعلم أن الأصل اليوناني لشرح الاسكندر الأفروديسي على هذا الكتاب مفقود في اليونانية ، ولم تبق لنا منه إلا هذه الفقرات التي اقتبسها ابن رشد من الترجمة العربية ، وبهذا حفظ لنا شذرات من هذا الأصل اليوناني المفقود . ونذكر أيضاً بعض تلخيصات ثامسطيوس ، ومنها تلخيصه لكتاب « في النفس » المفقود هو الآخر في اليونانية ، وقد بقيت قطع من ترجمته العربية ، وحفظ بأكمله في ترجمة عربية (وعنها : لاتينية) عن العربية ، ومنها أيضاً تلخيصه لمقالة « اللام » من كتاب « ما بعد الطبيعة » ، وقد وصلنا تلخيص الفصل الأول وبعض الثاني ، كما وصلنا نصف شذّي من سائر فصول هذه المقالة . وهذا التلخيص هو الآخر مفقود في يونانية . ولم تحفظه إلا هذه الترجمة العربية .

لكن ، لئن لم يصلنا إلا هذا النذر اليسير من ترجمات الشروح اليونانية على أرسطو ، فإن من الثابت ، كما بينا في كتابنا « La Transmission... » أن عدداً كبيراً جداً منها قد ترجم إلى العربية واستعان به الفلاسفة المسلمون في فهمهم لأصل أرسطو ، وأشاروا إلى هذه الشروح إشارات عديدة جداً .

لكن إلى جانب تفاسيرهم ، كتبوا رسائل مفردة ، خصوصاً الاسكندر الافروديسي ، وقد نشرنا منها طائفة كبيرة في كتابنا « أرسطو عند العرب » و « شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية » . وبعضها ضاع أصله اليوناني ، ولا يوجد الآن إلا في هذه الترجمة العربية أو ما أخذ عنها من ترجمات عبرية أو لاتينية .

أما فيما يتعلق بتحقيق تراث هؤلاء الشراح فلا يزال القليل من الرسائل المنسوبة إلى بعضهم لم يتم نشره حتى الآن ؛ لكنه قليل جداً على كل حال ، ولا يستغرق أكثر من مجلد واحد متوسط الحجم .

٣ - فإذا انتقلنا من أرسطو وشرأحه إلى أفلاطون ، انقلبت الآية : فبعد الوفرة الوفيرة نصير إلى الافتقار الشديد . ذلك أنه لم تصلنا ترجمة عربية كاملة لأية محاوراة من محاورات أفلاطون ، على الرغم من أن أربعاً منها على الأقل قد ترجمت إلى العربية . وهي :

(أ) « النوميس »

(ب) « طيماوس »

(ج) « السوفسطائي »

(د) « السياسة »

وربما أيضاً : « فيدون » و « فدرس » و « اقريطون » . ويعود السبب في عدم وصول ما ترجم من محاورات افلاطون إلينا - إلى قلة الاهتمام بأفلاطون وفلسفته نتيجة لاكتساح أرسطو إياه ونتيجة للصورة الأدبية لمحاورات أفلاطون التي بدت أقرب إلى لأعمال الأدبية منها إلى الكتب الفلسفية المحكمة المعاني المنتظمة السرد .

وإنما بقيت لنا من أفلاطون شذرات مقتبسة من محاوراته السبع الأنفة الذكر وردت في ثانيا كتب الفارابي وأبي الحسن العامري والشهرستاني والبيروني والمسعودي وغيرهم . وقد جمعناها في كتابنا « أفلاطون في الاسلام » (طهران سنة ١٩٧٤) بصرف ذلك تلخيص ابن رشد لمحاوراة « السياسة » وهو الآخر مفقود في العربية ، ولا يوجد منه إلا ترجمة عبرية . ووصلنا تلخيص الفارابي لمحاوراة « النوميس » و

و « حوامع كتاب طيمائوس في العلم الطبيعي » من تصنيف جاليانوس . (وقد نشرنا هذين التلخيصين في كتابنا « أفلاطون في الاسلام ») . وفي مقابل ذلك وصلتنا مجموعة كبيرة من المؤلفات والأدب المنسوبة إلى أفلاطون ، نذكر منها كتاب « تأديب الأحداث » و « تقويم السياسة الملوكية » و « ملفوظات أفلاطون » و « وصية أفلاطون لأرسطوطاليس » فضلاً عن حشد ضخم من الأدب - أي الحكم القصار - رخرت بها كتب الحكم مثل « صوان الحكمة » لأبي سليمان السجستاني ، و « آداب الفلاسفة » لحنين بن اسحق ، و « مختار الحكم ومحاسن الكلم » للمبشر بن فاتك . كذلك نسبت إليه عدة كتب في علم الصنعة (الكيمياء السحرية) وقد نشرنا منها كتاب « الروابع » ورسالة صغيرة في « أفلاطون في الاسلام » .

كذلك لم يصلنا شيء من شروح الشراح اليونانيين على محاورات أفلاطون . ونحن نعلم (« الفهرست » لابن النديم ، ص ٢٥٢ س ٢٣ ، س ٢٣ ، نشرة فلوجل) أن عيسى بن زرعة ترجم إلى العربية « شيئاً يسيراً » من تفسير برقلس لمحاوره « فيدون »

٤ - أما الأفلاطونيون المحدثون فكان نصيبهم من الترجمة إلى العربية وافرأو وصلنا منه قدر كبير .

أ - فمن مؤسس المدرسة ، أفلوطين ، ترجم الى العربية مقدار كبير من « التساعات » الثلاث الأخيرة (٤ - ٦) ترجمة موسعة لا حرفية ولا متقيدة بترتيب الأصل اليوناني ، وذلك تحت عنوان « أثولوجيا أرسطوطاليس » ، وكذلك ترجمت فقرات أخرى من هذه « التساعات » الثلاث الأخيرة ونسب بعضها إلى الفارابي ، والبعض الآخر نسب إلى « الشيخ اليوناني » وهو اللقب الذي عرف به أفلوطين عند العرب ، وإذ ورد اسم « أفلوطيوس » ، لكن دون وصف يحدده في بعض المصادر (ابن النديم)

ب - والثاني هو برقلس الأفلاطوني رئيس الأكاديمية الأفلاطونية . . إذ وصلنا منه مختارات هي :

١ - كتاب الخير المحض - وهو فقرات مترعة من كتاب « عناصر الثاؤلوجيا » برقلس

٢ - خجج التسع الأولى في إثبات قدم العالم ، والأولى منها مفقودة في اليونانية ، وفي « خجج » (مجموعها ثمان عشرة) إنما توجد في ثنايارد يحيى النحوي عليها .

جـ - مقالة في اثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها ، وقد نسبت إلى الاسكندر الافروديسي ، لكنها مستخرجة من كتاب « عناصر التأولوجيا » ليرقلس .
د - وكذلك عدة فصول من نفس الكتاب (نشرها اندرس سنة ١٩٧٣)

هـ - كذلك وصلتنا عدة رسائل لثامسطيوس والمفيدورس وبحيى النحوي ونقلوا الدمشقي ، وقد نشرناها كلها في مجاميع مختلفة ؛ ومن الممكن ان تظهر المخطوطات المحووة أو المجاميع غير المفهرسة جيداً رسائل أخرى لهؤلاء .

وباستعراض هذا الذي نشر من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين المترجمة إلى العربية في القرنين الثالث والرابع للهجرة (التاسع والعاشر للميلاد)، يتبين لنا الاهتمام العظيم والجهد الهائل والتقدير الوافر الذي أولاه أسلافنا القدماء للتراث الفلسفي اليوناني ؛ إلى درجة يمكن معها أن يقال إنهم نقلوا امهات هذا الانتاج وشروحه ، ولم يغادروا منه شيئاً ذا قيمة كبيرة . فما ابعد الشقة بين ما فعلوه ، وبين ما فعلناه نحن المحدثين تجاه ما يناظر هذا التراث اليوناني ، أعني الانتاج الفلسفي في أوروبا منذ القرن السابع عشر حتى اليوم ! وهذا رغم أن وسائلنا لتحصيله ونقله أوفر وأيسر بآلاف المرات ! لكن الأمر أمر عزيمة وعناية نلعلم والثقافة وأسباب الحضارة .

ولا يحسن أحد أن من الممكن تفسير هذا الفارق عن طريق فكرة المناخ الفكري الحر . فهيهات ، هيهات ! لقد شق هذا التراث اليوناني الفلسفي طريقه في العالم الاسلامي في مواجهة معارضة حادة وتهديدات عنيفة وصرخات مدوية استعان فيها أصحابها ثارة بالسلطان ، وطوراً بالدهاء ، وتزاحم في مواكبتها الفقهاء والمتكلمون والأدباء والحقويون ، بل والسياسيون . ويكفي أن نقرأ المناظرة التي نقلها أبو حيان التوحيدي في كتابه « الامتاع والمؤانسة » بين أبي بشر متى بن يونس المترجم والمنطقي وشارح أرسطو ، وبين أبي سعيد السيرافي اللغوي التقليدي الشهير ، لنشاهد إلى أي مدى بلغت العداوة والمشاحنة بين أصحاب علوم الأوائل وأصحاب علوم العربية وعلوم المنقول . وقد استعرض جولد-سيهري في مقالة بعنوان « موقف أهل السنة القدماء من علوم الأوائل » الآراء التي حمل فيها متشددون من رجال الدين واللغة على الاشتغال بعلوم الأوائل ، أي العلوم المنقولة عن اليونانيين في الفلسفة والعلوم الطبيعية . وحتى كتب التوحيدي الأخرى تتأثر فيها حملات عسدة للتراث اليوناني ، على الرغم من أنه كان من أبرز أعضاء الدائرة التي نصحت حور بن سليمان المنطقي السجستاني الذي صار بيته « مقبلاً لأهل اعميه غنبة » ، ١ غنظي ص ٢٨٢ نشرة بيروت) .

ولو ترجمنا شارات هذه الصيحات من نفوذ الفكر اليوناني أقول : لو ترجمناها إلى لغة العصر الحاضر لكانت : « السلفية » حيناً ، « و » الأصالة » authenticité حيناً ثانياً ، ودفع « الآراء المستوردة » حيناً ثالثاً . ومع ذلك كله لم تفلح هذه الصيحات في اعتراض التيار المتدفق من الفكر اليوناني طوال ربيع الحضارة العربية الاسلامية وصيفها ، أعني في لفته الممتدة من القرن الثالث للهجرة إلى القرن السادس ؛ وإنما بدأت تحدث تأثيرها ابتداء من القرن السابع الهجري لما أن دبّ ديبب الانحلال المؤذن بالزوال في قلب الحضارة الاسلامية .

ويبدو أن مهمهم إلى نتاج الفكر اليوناني جعلهم لا يقتصرون على الصحيح منه ، بل حملهم على تلمس المنحول أيضاً . ومن هنا نجد هذا الحشد الهائل من المؤلفات اليونانية المنحولة التي ترجمت إلى العربية ، ونستأحيانا إلى مفكرين كبار مثل أفلاطون ، وأرسطو ، أو إلى شخصيات أسطورية مثل هرمس أو بليانس ، أو لم تنسب إلى شخص بعينه . وليس من شك في أن القسم الأكبر من هذه المنحولات كان موحودا في العهد البيزنطي السابق على الاسلام . ومن ثمّ نقل إلى العالم الإسلامي . والعض لقليل هو الذي يمكن أن يكون قد انتحل وزيف في القرون الأربعة الأولى من الاسلام .

نرى ما الذي دفع المثقفين والمفكرين في العالم الاسلامي إلى هذا الاهتمام البالغ بالفكر اليوناني ؟ .

- ١ - لقد وحدوا فيه أولاً أعلى نتاج وصل إليه الفكر العقلي الانساني ؛
- ٢ - ورأوا أنه لا مناص لهم من استيعابه حتى يمكنهم بعد ذلك ، أن يتتخوا ما هو جديد يضاف إلى ما وصل إليه ذلك الفكر .
- ٣ - ورأوا فيه ثالثاً روحاً عقلية خالصة أو تجريبية علمية يمكن ان توازن الروح العيبية اللاعقلية السائدة في الفكر الشرقي .
- ٤ - وأدركوا الارتباط الوثيق بين هذه الروح وبين الاكتشاف في ميدان العلوم البحتة والتجريبية ، وقد رأوا فوائدها العظيمة في حياة الانسان واردهاره ورقية، فكانت أول شطر ترجم من التراث الفكري اليوناني. وبدأ ذلك في العصر الأموي وما زاد في العصر العباسي منذ الثلث الثاني من القرن الثاني للهجرة . لهذا أدركوا ان الانتاج العلمي البحت عند يونان إنما هو وليد هذا التفكير الفلسفي العقلي المتمثل في انتاج فلاسفة يونان ، ومن هنا وجدنا أقطاب المشتغلين بالعلوم البحتة مشاركين أيضاً في

تحصيل الفلسفة بل والانتاج فيها ، كما يتجلى ذلك خصوصاً عند أبي بكر محمد بن زكريا الرازي كبير أطباء العصر الوسيط في الاسلام وفي أوروبا على السواء ، وعند الحسن بن هيثم عالم البصريات ، وعند أبي الريحان البيروني المفكر العظيم ؛ وهم جميعاً مؤلفات في الفلسفة جيدة ، إلى جانب إنتاجهم المتكرر العظيم في فروع علومهم الخاصة .

ولم يقتصر إدراك الرابطة الوثيقة بين الفكر الفلسفي اليوناني وبين سائر العلوم على أصحاب العلوم البحتة ، بل امتد أيضاً إلى أهل اللغة ، وخصوصاً المحوون . فقد حاولنا ، في بحث لنا ألقيناه في مؤتمر سيبويه بشيراز (إيران) في ابريل سنة ١٩٧٤ ، أن نشأت أن الكتاب المنسوب إلى سيبويه في النحو إنما نشأ تحت تأثير منطق أرسطو . ولم يكن سيبويه مؤلفه الوحيد ، بل « اجتمع على صنعة كتاب سيبويه اثنان وأربعون اسماً منهم سيبويه » كما قال أبو العباس ثعلب فيما ذكره ابن النديم (« الفهرست » ص ٥١ س ٢٤) . كذلك قام علي بن عيسى الرماني بمزج النحو العربي بالمنطق الفلسفي اليوناني إلى حد اختلط فيه العلمان اختلاطاً تاماً واستمر هذا الامتزاج في الازدياد طوال القرون الثلاثة التالية للقرن الرابع الذي عاش فيه الرماني . وهذه الحال اظهر في كتب البلاغة ، خصوصاً في أول كتاب شامل لها وهو « مفتاح العلوم » للسكاكي . وفي الأدب ظهر التأثير في وقت مبكر وتحمل بكل وضوح عند الجاحظ ، الذي كان وافر الاطلاع على الانتاج اليوناني المترجم إلى العربية ، رغم ادعاءاته أحياناً لاختفاء غلبة هذا التأثير عليه . وفي وسع المرء أن يجد هذا التأثير العامر للفكر اليوناني في كل فروع العلم : المنقول منه والمعقول - في الحضارة الاسلامية ، حتى يمكن أن يقال دون أدنى مبالغة إنه :

لولا الفكر اليوناني لما وجدت ثقافة علمية عند العرب والمسلمين في القرون الستة الأولى من الاسلام .

ب - نظرة إلى المستقبل

والأمر نفسه ينطبق على ما نصبو إليه اليوم من حضارة عربية إسلامية ، لكن ليس فقط بالنسبة إلى التراث اليوناني ، بل وأيضاً بالنسبة إلى الانتاج الأوروبي الحديث والمعاصر . أما بالنسبة إلى هذا الأخير فعلياً أن نصنع صنيع أجدادنا مع التراث اليوناني ، فسقل أمهات الانتاج الفكري الأوروبي الحديث ، والمعاصر إلى العربية وتولاه بالشرح والتحليل والعرض المبين ، مواكبة لتيار الفكر العالمي .

أما بالنسبة إلى التراث اليوناني فعلينا أن نصنع صنيع الأوروبيين معه اليوم : فنعيد ترجمته من حديد حسب آخر ما وصل إليه التحقيق النقدي لنصوصه ويتم ذلك إما على هيئة مجموعات مثل مجموعة hoeb الانكليزية أو مجموعة Les Belles - Lettres الفرنسية وإما على هيئة أعمال فردية مثلما فعل رويان L. Robin في الفرنسية وجووت Jowett في الانكليزية بالنسبة إلى أفلاطون ، أو تريكو J. Tricot بالنسبة إلى أرسطو . خصوصاً وقد صار العمل ميسوراً اليوم بعد النشرات النقدية الجيدة الجديدة لمؤلفات كليهما ، ولشذرات سائر الفلاسفة اليونانيين ومؤلفات سائر فلاسفة اليونان .

ويبغني أن يتم هذا كله في حرية تامة ، بعيداً عن كل سلطة رسمية ، وعن كل اشراف متطفل ، وعلى أيدي من يتقنون اليونانية ويتميزون بجودة العبارة بالعربية ، ويحيطون علماً بدقائق الفلسفة اليونانية .

أبحاث المستشرقين
في تاريخ العلوم عند العرب

تمهيد

للمستشرقين في الكشف عن تاريخ العلوم عند العرب فضل عظيم يعرفه لهم كل من له اطلاع - ولو قليل - في هذا المجال فلقد تناولوه بالدرس وتحقيق النصوص ، والمقارنة بين أصوله اليونانية والهندية ، وتأثيره في أوروبا في العصر الوسيط واول العصور الحديثة .

وبريد في هذا البحث ان تعرض لأطراف مما قاموا به ، عرضاً سريعاً غير مستقصى . - مثل هذا العرض المستقصى يحتاج الى كتب ذات اجزاء عديدة ويكفي ان يعلم المرء ان محدث سرد السليو جرافي (*) يمكن ان يستغرق وحده أكثر من ألف صفحة ! وقد رأينا أن اوضح وسيلة للعرض هي ان نتناول هذه العلوم علمياً علماً ، ونذكر بعض ما أسهم به هؤلاء المستشرقون في دراسة تاريخه وتحقيق نصوصه . ولندأ بعلم كيمياء

أولاً : - في الكيمياء

نقصد بالكيمياء هنا الكيمياء العلمية كما نعرفها في العصر الحديث ، وعلم صناعة الكيمياء غير العلمية وهي التي تسعى الى تحقيق غرضين : الأول هو تحويل معدن حبيسه (النحاس ، الحديد ، الرصاص الخ) الى المعدن الشريفين

* - - - - - ملاحظات سيوجرافية في هذا الباب ، ما يلي

a) M. Ullmann: Die Medizin im Islam, Leiden, 1970; - Die Natur- und Chemie, Leiden, 1972. Fuat Sezgin: Geschichte des arabischen Schrifttums, B. IV, 1, Leiden, 1972. S. H. Nasr and M. C. Chirick: annotated bibliography of Islamic Science, 1972.

(الذهب والمضة)، والثاني هو تحضير « اكسير الحياة » ، وهو الدواء الذي يراد منه علاج كل ما يصيب الانسان من آفات وامراض .

ونشأة الكيمياء عند العرب ترتبط بأمر أموي هو خالد بن يزيد ، لكن تكوينها ، ونموها العظيم كان على يد شخصية أسطورية حيناً ، تاريخية حيناً آخر هي جابر بن حيان

وقد تناول خالد بن يزيد والكيميائيون العرب الأوائل بالبحث يوليوس روسكا في كتاب طهر في كراستين بعنوان « الكيميائيون العرب »^(١) (هيلدبرج سنة ١٩٢٤) كذلك بحث روسكا في القسم الآخر من كتاب « سر الخليقة » المسبب الى بلياس الطواي (طهر في هيلدبرج سنة ١٩٢٦) وتلمذ على روسكا في برلين سيد الباحثين في جابر بن حيان وهو باول كراوس (توفي سنة ١٩٤٤) .

لكن العناية بجابر بن حيان ترجع الى النصف الأخير من القرن التاسع عشر ، فقد عي به مارسلان برتيلو (توفي سنة ١٩٠٧) في كتابه بعنوان « الكيمياء في العصر الوسيط »^(٢) (باريس سنة ١٨٩٣) استناداً الى ما ترجمه من كتب جابر الى اللغة اللاتينية ، وأثبت في الوقت نفسه ان جابر كما عرف في الكتب اللاتينية أوسع بكثير من جابر المعروف في المصادر العربية

ثم جاء هوليرد فقام بأول دراسة جدية لمؤلفات جابر العربية ونشر بعض رسائله^(٣) . وجاء كراوس فتوفر على دراسة جابر دراسة شاملة مستقصاة ، حتى ان جهوده العلمية تركزت الى جانب عنايته بمحمد بن زكريا الرازي - على جابر بن حيان ، حتى صار أعظم حجة في كل ما يتعلق به وبالكيمياء عند العرب بعامه

مكان بداية انتاجه في هذا المجال بحث بعنوان « تهافت اسطورة جابر » (طهر في الجزء الثالث من « النشرة السنوية لمعهد الابحاث الخاصة بتاريخ العلوم » في برلين سنة ١٩٣٠) ، وفيه حاول ان يبين ان مجموعة الكتب التي تحمل اسم جابر كانت اسماعيلية ، وأنّها النموذج السابق لرسائل اخوان الصفا .

Julius Ruska - Arabische Alchemisten . 2 Hefte Heidelberg, 1924 .

M.Berthelot - La Chimie au Moyen Age Paris, 1893 .

E. J. Holmyard - The Arabic Works of Jabir Ibn - Hayyan I, Paris 1928, The Works of Geber

R. Russell, 1978, edited by E. J. Holmyard London, 1928, Isis n. 19, P. 478 - 590 .

ومن الطبيعي - والقليل من رسائل جابر هو الذي بشر - ان يقوم بنشر بعض هذه الرسائل . فنشر مختارات منها تحت عنوان « مختار رسائل جابر بن حيان » (مطبعة الخانجي سنة ١٣٥٤ هـ / سنة ١٩٣٥ م) ، وفي هذا الكتاب نشر فصولاً رئيسية من كتب جابر ، كما نشر رسائل كاملة ، واهتم بأن تكون هذه النصوص ممثلة لمختلف نواحي مذهب جابر : ففيها نماذج لباحثه في الكيمياء ، واخرى لباحثه في الفيزياء ، كما ما تشتمل على نصوص تتعلق بالأمور الدينية لبيان علاقتها الوثيقة بآراء مذهب الاسماعيلية وعلاوة الشيعة ، مما يؤكد نسبة رسائل جابر الى « الاوساط الشيعة الاسماعيلية »

لكن بحثه العظيم - الذي يعد من اجل أعمال المستشرقين بعامة - هو كتابه عن « جابر بن حيان » الذي ظهر في جزئين ضمن مطبوعات المعهد المصري (المجلد ٤٥ ، ٤٤) ضمن منشورات هذا المعهد الذي كان عظيماً حتى سنة ١٩٤٥ ، واليوم أثراً بعد عين ، واسماً على غير مسمى !!) ، وقد ظهر الجزء الثاني قبل الأول ، وذلك في سنة ١٩٤٢ ، والأول ظهر في السنة التالية ، سنة ١٩٤٣ ، وفي هذا الجزء الأول مقدمة طويلة ، ثم ثلث كامل لكل ما وصل الينا وما عرف من كتب جابر بن حيان وما بقي منها من مخطوطات

أما الجزء الثاني فقد عرض فيه المسائل العلمية الرئيسية الواردة في الكتب والرسائل المنسوبة الى جابر بن حيان ، ونقول « المنسوبة » لأن كراوس اثبت في الجزء الأول ان هذه الكتب منحوالة كلها ، وقد وضعها طائفة من علماء الشيعة المشتغلين بالكيمياء حوالي سنة ٣٠٠ هـ (٩١٢ م) .

وأنتع عرضه ببحث في الأصول اليونانية والشرقية التي اعتمد عليها مؤلف أو مؤلفو هذه الكتب . وبهذه المناسبة يعرض - في ايجاز - تطور الكيمياء اليونانية وخصائص كل دور من أدوار تطورها عند اليونان والسرمان ، ويعنى خصوصاً بصلة جابر بكيمياء دوسيموس وبلنياس الطواني « ويخرج من هذا البحث بيان ما هنالك من اختلاف كبير جداً بين لكيمياء الحابرية والكيمياء اليونانية القديمة : فعلى الرغم مما هنالك من تشابه في التعبير لاصطلاحى وفي جزئيات كبيرة ، فإن كيمياء جابر تختلف اختلافاً بيناً عن غيرها ، إن في نروح أو في التفصيلات . فكيمياء جابر تمتاز بالميل الى الناحية التجريبية ، واستبعاد حوارق . والاتجاه العلمي العقلي ، بينما الكيمياء القديمة كثيراً ما تلجأ الى الرؤيا روحانية واستخدام فكرة الخوارق في التفسير . ومن ناحية التفصيل ، نجد جابراً يعنى - كيمياء المعصوية خصوصاً ، ويستعمل « ملحاً » لم يعرفه اليونانيون والشرقيون . وإن

استعملته الكيمياء الاسلامية ، ونعني به ملح النوشادر ، ويرجع العناصر الى الكيفيات الطبيعية : من حرارة ، وبرودة ، ويوسنة ورطوبة ^(١) .

وعقد فصلاً للبحث في مشكلة كتاب « سر الخليفة » المنسوب الى بلياس الطوي ، ولو انه لم يصل الى نتائج حاسمة ، لكنه استطاع على كل حال ان يعقد مقدرة بين هذا الكتاب وكتاب « الكنوز » لأيوّب الرهاوي (وقد نشره منجانا وترجمه الى الانكليزية عن أصله السرياني ، سنة ١٩٣٥) ، وانتهى الى ان مصدر الكتّابين لا بد أن يكون واحداً .

ويتصل بالكيمياء البحث في السحر وما يسمى بالعلوم الصناعية وأهم الباحثين في هذا الميدان هو لين ثورنديك بكتابه « تاريخ السحر والعلم التجريبي في الثلاثة عشر قرناً الأولى من ميلاد المسيح » ^(٢) ، وهو يعتمد على الترجمات اللاتينية للمؤلفات العربية بشكل خاص ، فضلاً عن بيانه لتأثير التراث العربي في السحر والعلم التجريبي في تقدم لعلوم في أوروبا اللاتينية في العصور الوسطى . وهو كثر لا ينضب من المعلومات في هذا الموضوع

كذلك نشر هلموت رتر H. Ritter كتاباً في السحر كان له أثر كبير في المنشغلين بالسحر في العصور الوسطى المسيحية ، هو كتاب « غاية الحكيم وأحق التجبتين » بالتقديم (ليتسك سنة ١٩٣٣ ، في ٤١٦ ص) تأليف مسلمة بن أحمد المحرطي ، الرياضي الاندلسي المشهور ، المتوفى سنة ٣٩٨ هـ ، وقد عرف الكتاب في المرحمة اللاتينية تحت اسم Picatrix .

وثاني شخصية عظيمة في الكيمياء عند العرب هو محمد بن زكريا الرازي (ولد سنة ٢٥١ هـ / ٨٦٥ م وتوفي سنة ٣١٣ هـ / ٩٢٥ م) الطبيب العظيم .

وأهم من عني بكيمياء الرازي من المستشرقين يوليوس روسكا ، فقد ترجم كتاب

(١) راجع كتابا . « من تاريخ الاتحاد في الاسلام » ص ١٩٣ ، وراجع هذا الفصل كله من ص ١٨٩ - ١٩٧

(٢) Lynn Thorndike : A History of Magic and Experimental Science, 4 Volumes, New York 1923 .

« سر الأسرار » لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي^(١) مع مقدمة وشرح كما كتب عدد مقالات عن كيمياء الرازي ، نذكر منها :

١ - « الرازي رائداً لكيمياء جديدة » ، في مجلة DLZ سنة ١٩٢٣ ، عمود ١١٧ -

١٢٤

٢ - « حول الوضع الراهن للبحث في الرازي » ، في مجلة

Archivio di Storia della scienza, 5 / 1924 / P. 335 - 347

٣ - « الكيمياء في العراق وفارس في القرن العاشر الميلادي » ، في مجلة der Islam

سنة ١٩٢٨ ، ص ٢٨٠ - ٢٩٣ .

٤ - « كيمياء الرازي » في مجلة Der Islam سنة ١٩٣٥ ، ص ٢٨١ - ٣١٩ .

٥ - « الكتاب الرئيسي للرازي في الكيمياء » ، نشر في

Die Umschau in Wissen Schaft Und Technik ، سنة ١٩٣٧ ، ص ٨٥٢ - ٨٥٣

٦ - « المؤلفات المنحولة المنسوبة الى الرازي » في مجلة Osiris سنة ١٩٣٩ ص ٣١ -

٩٤

كما نشر المستشرق الروسي U.I. Karimov كتاب « سر الأسرار » للرازي وترجمه

الى اللغة الروسية في طشقند سنة ١٩٥٧ .



وأخيراً نذكر أبا عبد الله محمد بن أميل التميمي الذي عاش في القرن الرابع الهجري

وله عدة كتب في الكيمياء نذكر منها « رسالة الشمس الى الهلال » ومنها مخطوطات عديدة

(لقهرة دار الكتب ج ٥ الفهرست القديم كيمياء ٢٠ م ، و ٢٣ م ، رابع في استنبول

برقم ٩٦٣ / ٩) ، (والحميدية في استنبول برقم ٩٧٤ / ٩) وقد خصه يوليوس روسكا

سختين هما :

١ - « كتاب محمد بن أميل التميمي المعنون الماء الورقي والأرض الحمية » في مجلة

OLZ سنة ١٩٤ - ص ٥٩ - ٥٩٦ .

J. Ruska: Al-Razi's Buch Geheimnis der Geheimnisse. Mit Einleitung und Erläuterungen
deutscher Übersetzung Quellen: Studien Z. Gesch. d. Naturwissen u. Medizin 1927 2.

٢ - « دراسات عن محمد بن أميل التميمي وكتابه الماء الورقي والأرض النجمية » في مجلة Isis سنة ١٩٣٥ - ١٩٣٦ ، ص ٣١٠ - ٣٤٢ .

* * *

ثانياً في الطب

أما في تاريخ الطب عند العرب والمسلمين فدراسات المستشرقين لا تدخل تحت حصر ، وفي هذا الميدان من العلوم كانت أبحاثهم أشمل وأقدم وأكثر تعمقاً واستقصاءً ولنبداً بذكر الكتب العامة في تاريخ الطب عند العرب ، وتتلوه بالدراسات المفردة عن بعض مشاهير الاطباء .

أ - التواريخ العامة للطب العربي

● وأقدم ما في هذا الباب كتاب فيستفلك بعنوان : « تاريخ الاطباء والعلماء العرب » ، جتنجن ١٨٤٠ :

Geschichte der Arabischen Aerzte und Naturforscher, nach den Quellen bearbeitet, von Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen, 1840

● ويتلوه لوكليز : « تاريخ الطب العربي » ، باريس سنة ١٨٧٦ في جزئين .

Lucien Leclere: Histoire de la médecine arabe I, II, Paris 1876

● أدوارد براون : « الطب العربي » ، كامبردج سنة ١٩٢١ :

Edward G. Browne: Arabian Medicin. Cambridge, 1921

● هرشبرج ولبرت ومفتوخ : « أطباء العيون العرب » ، ليتسك سنة ١٩٠٥ ، في جزئين

Die Arabischen Augenärzte,nach den Quellen bearbetet von J.Hirschberg, J. Lippert, und E. Mittwoch I. teil, Leipzig, 1904; II Teil, Leipzig, 1905.

● جورج سارتون : « المدخل الى تاريخ العلم » :

ج ١ : « من هوميروس إلى عمر الخيام » ، بلتيمور سنة ١٩٢٧ .

ج ٢ : « من ربي بن عزار إلى روجر بيكون » في جزئين ، بلتيمور سنة ١٩٣١ .

ج : « العلم والتعلم في القرن الرابع عشر » في جزئين ، بليمور سنة ١٩٤٦ - ١٩٤٨ .

George Sarton; Introduction to the History of Science. Baltimore, I. 1927, II. 1931, II 1946 - 48.

وقد أعيد طبعه بالأوفست سنة ١٩٥٠ .

ب - الدراسات المفردة عن الاطباء :

١- علي بن ربن الطبري :

● ب . رشت : « من تاريخ الجدرى عند العرب » Arch. fur Gesch d. Medizin في سنة ١٩١٢ - ص ٣٢٣ وما يتلوها .

● ماكس مايرهوف : « علي بن ربن الطبري : طبيب فارسي في القرن التاسع الميلادي » ، في ISIS سنة ١٩٣١ ص ٣٨ - ٦٨ .

● ماكس ماير هوف : « كتاب فردوس الحكمة لعلي بن ربن الطبري ، واحد من أقدم الكتب العربية في الطب » ، مجلة Isis سنة ١٩٣١ ، ص ٦ - ٥٤

● يوسف شاخ : « طبيب فارسي في القرن التاسع ، من أصل مسيحي علي بن ربن الطبري » ، مقال في Bull. Soc. Franc. hist. medecine سنة ١٩٣٢ ص ١٦٥ - ١٧٥ .

● أ . سيجل A. Siggel : « أمراض النساء وعلم الأجنة وصحة النساء في كتاب فردوس الحكمة لأبي الحسن بن علي بن ربن الطبري » نشر في Quellen u. stud. Z. Gesch. d. Naturwis u. d. Medizin سنة ١٩٤١ - ١٩٤٢ ، ص ٢١٦ - ٢٧٢ .

● دورتيه تيس Dorothea Thies : « آراء الطبيين العربيين الطبري وابن هبل : في القلب ، والرقبة ، والمثانة ، والطحال » ، رسالة دكتوراه ، بون ، سنة ١٩٦٧

● - محمد بن زكريا الرازي :

ومحمد بن زكريا الرازي هو أكبر اطباء الاسلام غير منازع ، ومن اكبر الاطباء في

« كامل الصناعة الطبية » ، وترجع شهرته الى هذا الكتاب خصوصاً .

ومن الابحاث التي كتبت عنه :

- جرتشيف « طب العيون عند علي بن العباس » مع ترجمة الى الالمانية ، رسالة
دكتوراه برلين سنة ١٩٠٠

Gretschischeff: Die Augenheilkunde des Ali Abbas

- ب . رشت : « من تاريخ الجديري عند العرب » في « محفوظات في تاريخ الطب »
سنة ١٩١٢، ص ٣١١ - ٣٣١ .

P Richter, in Arch . f. Gesch . d. Medizin

- ب . رشت : « علم الأمراض الجلدية الخاص عند علي بن العباس » ، في
محفوظات الامراض الجلدية والزهري .

P. Richter, in Archiv f. Dermatologie und syphilis, 1912, PP 849-864

- كامبل . « الطب العربي وتأثيره في العصور الوسطى » ، ح ١ ، ص ٧٤ - ٧٥

Donald Campbell : Arabian Medicin and its Influence on the
Middle Ages. 2 Volumes, London ,1926.

- شبرجس : « تمثل الطب العربي في العصور اللاتينية » ، ص ٣٤ - ٤٠

Heinrich Schipperges: Die Assimilation der arabischen Medizin das
lateinische Mittelalter. Wiesbaden , 1964.

● - ابن سينا

من بين الترجمات العديدة الى اللاتينية لكتاب « القانون » لابن سينا نذكر ترجمة
Plempius مع شروح واسعة وتعليقات ممتعة عن أنواع الأدوية التي يذكرها ابن سينا .

Plampius: abuali ibn Tsina... dictu Avicenna: canon medicinae Lovani
(Louvain) 1558 , Liber secundus, P . 1 - 311

● - أبو القاسم الزهراوي

هو حلف بن عباس الزهراوي ، نسبة الى الزهراء صاحبة قرطة بالاندلس ، وله تصانيف مشهورة في الطب ، وأفضلها كتابه الكبير المعروف بالزهراوي ، واسمه الحقيقي . « التعريف لمن عجز عن التأليف » ، ولا يعرف تاريخ ميلاده ولا وفاته ، ويبدو أنه توفي في نهاية القرن الرابع الهجري .

ومن الابحاث الجيدة عنه :

- لو كلير : « جراحة ابي القاسم » ؛ باريس ، سنة ١٩٦١ .

Leclerc: La chirurgie d'albucasis , Paris, 1861

- جودلت : « تاريخ الجراحة » ، ج ١ ، ص ٦٢٠ - ٦٤٩ .

- هـ . فريلش : « أبو القاسم كجراح عربي » ، في « ملاحظات الجراحة

الكلينيكية » .

H Fröhlich: Abul - Kasim als Kriegschirurg, in Archiv f klinische Chirurgie. 1884 pp. 364 - 376.

- ر . فالنس : « جراح عربي : أبو القاسم » .

R. Valensi: Un Chirurgien arabe: abulcasims Montpellier, 1908

- شارل نيل : « جراحة الاسنان عند ابي القاسم ومقارنتها بجراحة الاسنان عند

مغارة طرارزا » . في « مجلة طب الفم والاسنان » Ch. Niel, in Revue de

stomatologie سنة ١٩١١ ص ١٦٩ - ١٨١ ، ثم ٢٢٢ - ٢٢٩ .

- كـ سودهوف : « في تاريخ الجراحة في العصر الوسيط » . ج ٢ . ص ١٦ - ٨٤ .

K. Sudhoff: Beiträge zur Gesch . d. Chirurgie in Mittelalter, II, Leipzig

1918 , pp. 16 - 84

- هـ . ب . ج . رينو H.P.J. Renaud « أبو القاسم وابن سينا وكبار الاطباء

العرب هل عرفوا مرض الزهري ؟ » ، مقال في « مضبطة الجمعية الفرنسية لتاريخ الطب »

سنة ١٩٣٤ ، ص ١٢٢ .

Bull. soc. France. de hist. de la médecine, 1934, P. 122 .

● علي بن عيسى الكحال

والكحال هو طبيب العيون . وقد عاش علي بن عيسى في النصف الأول من القرن الخامس الهجري . وكتابه « تذكرة الكحالين » ، يعد أشهر كتاب في طب العيون عند العرب .

ومن الأمور الجديدة التي أحدثها علي بن عيسى الكحال استخدامه للتخدير أثناء إجراء العمليات الجراحية في العين . ولعله أول طبيب في تاريخ الطب العالمي استخدم التخدير أثناء إجراء العمليات الجراحية .

وقد عني بدراسته ي . هرشبرج ، فترجم التذكرة الى اللغة الالمانية مستنداً الى المخطوطات العربية ، وشرحها في كتابه :

J. Hirschberg: Aliibn Issa Erinnerungsbuch für Augenärzte, aus arabischen Handschriften übersetzt und erläutert. Leipzig , 1904

كذلك عقد له فصلاً في كتابه : « متن في طب العيون العام » ،

Handbuch der gesamten Augenheilkunde, II, 41 - 47, 121, - 146.

وترجمها الى الانكليزية وود ،

C.A Wood: Memorandum of a tenth - century oculist, For the use of modern ophthalmologists. Chicago, 1936.



● - ابن النفيس

هو، علي بن أبي حزم القرشي ، المعروف بابن النفيس ، مكتشف الدورة الدموية الصغرى ، وعاش في القرن السابع الهجري ومن الدراسات عنه :

- ماكس مايرموف : « ابن النفيس (القرن الثالث عشر الميلادي) ونظريته في الدورة الدموية الصغرى »، مقال في مجلة Isis سنة ١٩٣٥ ص ١٠٠ - ١٢٠ Max Mayerhof, in Isis

- يوسف شاخت Joseph Schacht : ابن النفيس وسرفيتوس وكولومو ، « مقال في مجلة AL - Andalus المجلد » سنة ١٩٥٧ ص ٣١٧ - ٣٣١ . وفيه بيان للمؤرخات في

موضوع الدورة الدموية ومختارات من سرفيتوس ، وفالفردى ، وكولبوس لبيان امكان اسقال آراء ابن النفيس الى اوروا .

- تشارلر . د . أوملي : « ترجمة لاتينية لابن النفيس (١٥٤٧) تتعلق بمشكلة الدورة الدموية » ص ٦١٧ - ٧٢٠ من المجلد الثاني من اعمال المؤتمر الثامن لدولي لتاريخ العلوم ، فرننتسه - ميلانو ، ٣ - ٩ سبتمبر سنة ١٩٥٦ ، عند الناشر Hermann في باريس سنة ١٩٥٨ .

Charles D. O'Malley: A Latin Translation of Ibn Nafis (1547) related to the Problem of circulation of the Blood

Actes du VIIIe Congrès International d'Histoire des Sciences

Vol 2, pp. 716 - 20 . Paris . Hermann. 1958

ثالثاً - علم الحيوان والطب البيطري

ولنتقل الآن الى علم الحيوان والطب البيطري . ولتذكر الاسحات بحسب المؤلفين فيها

أ - الجاحظ

وهنا نلتقي أولاً بالجاحظ . وقد خصه يبحث بوصفه عالم حيوان ، ح فان فلوس ، ناشر بعض رسائله . إذ له بحث ترجمه الى الالمانية بعنوان : « عالم طبيعي عربي في القرن التاسع » ، اشتونحت سنة ١٩١٨

G. Vloten: Ein arabischer Naturphilosoph in 9. Jahr Hundert Aus dem Hôllândischen vebertragen von O. Rescher.

كما بحث في « الجن والأرواح والسحر عند العرب بحسب ما ورد في كتاب « الحيوان » للجاحظ » ، في مجلة WZKM سنة ١٨٩٣ ، ص ١٦٩ - ١٨٧ ، ٢٣٣ - ٢٤٧ ، سنة ١٨٩٤ ، ص ٥٩ - ٧٣ ، ٢٩٠ - ٢٩٢

ومن بحثوا في كتاب الحيوان للجاحظ ايضاً :

- فيدمان « دارونيات عند الجاحظ » .

- اسير بلاثيوس « كتاب الحيوان للجاحظ » ، في مجلة Isis سنة ١٩٣٠ ص ٢٠ -

. ٥٤

ب - ابن قتيبة

وقد عقد ابن قتيبة في « عيون الاخبار » فصلاً عن الحيوان ، ترجمها الى الالمانية ودرسها فيدمس في بحث بعنوان : « بحوث في العلوم الطبيعية عند ابن قتيبة » :

E. Wiedemann: Naturwissenschaftliches aus Ibn Qutaiba Beitrage z, Gesch d. Naturwiss. XLIII, in SBPMS Erlangen 1915, pp. 101- 120.

وترجم هذا القسم إلى الانجليزية ، كوفب بعنوان : « قسم التاريخ الطبيعي من عيون الأخبار لابن قتيبة » :

The Natural History section From a 9th Century Book of useful knowledge The Uyun Al - Akhbar of Ibn Qutayba translated by L. Kopf, ed. by F S Bodenheimer and L. Kopf, Paris - Leiden, 1949

ج- ابو حيان التوحيدي

وفي كتاب « الامتاع والمؤانسة » لأبي حيان التوحيدي معلومات وفيرة عن الحيوان ، ترجمها الى الانكليزية وعلق عليها ل . كوفب :

L. Kopf. The Zoological chapter of the Kitab al - Imta wa Muanasa of Abu Hayyan al - Fauhidi (10 th Century) Translated from the Arabic and annotated, in Orris, 1956, PP. 390 - 466.

د - الدميري

وبحث في كتاب « حياة الحيوان » للدميري :

دي سوموجي الذي كرس له عدة أبحاث تذكر منها :

- « دليل مصادر حياة الحيوان للدميري » في « المجلة الآسيوية » JA سنة ١٩٢٨ ،

ص ١٢٨ - ٥ .

De Somogyi: Index des Sources du H. ...

... مكتبة دميري في زاب عربي ... في المحنة في معرفة تشرق WZKM سنة
... ص ١٤٧ - ٢٠٦

Annual of Leeds University Oriental Society

« الخاظم والدميري » ، في حوليات الجمعية الشرقية في جامعة ليدز ج ١ ، سنة
١٩٥٨ / ١٩٥٩ ، ص ٥٥ - ٦٠ .

R. Froehner: Arabische Kamelheilkunde des Mittelalters, in Archiv F
wissenschaftliche und Praktische Tierheilkunde , 1934 pp. 358 - 361.

هـ - ابحاث في الطب البيطري

أما في الطب البيطري ، فنذكر الابحاث التالية :

١- هر بورجشتال : « الجمل » Das Kamel فينا سنة ١٨٥٤ .

٢- « ر . فرينر : « بيطرة الجمال عند العرب في القرون الوسطى » .

R Froehner: Arabische Kamelheilkunde des Mittelalters, in Archiv. F.
wissenschaftliche und praktische Tierheilkunde 1934, pp. 358 - 361.

٣- د . مولر : « دراسات في البيطرة تربية (تربية الصقور) العربية في العصور
الوسطى » ، برلين سنة ١٩٦٥ :

D. Moller: Studien zur mittelalterlichen arabischen Falkener literatur
Berlin, 1965.

رابعاً - الصيدلة والعقاقير

كانت عمدة الصيدلانيين العرب في امور العقاقير كتاب « ديسقوريدس العين
زربي اكبر العلماء بالحشائش الطبية في العصر اليوناني » . وكتابه في خمس مقالات بياها
كالآتي

المقالة الأولى : تشتمل على ذكر أدوية عطرة الرائحة وأقاويه وأدهان وصموغ
وأشجار كبار .

والمقالة الثانية : تشتمل على ذكر الحيوانات وورطوبات الحيوان ، والحبوب ، والقطاني ، والبقول المأكولة والبقول الحريفة ، وأدوية حريفة .

والمقالة الثالثة : تشتمل على ذكر أصول النبات ، وعلى نبات شوكة ، وعلى برور وصموغ ، وعلى حشائش بازهرية .

والمقالة الرابعة : تشتمل على ذكر ادوية اكثرها حشائش باردة وعلى حشائش حارة مسهلة ومقيئة ، وعلى حشائش نافعة من السموم .

والمقالة الخامسة : تشتمل على ذكر الكرم ، وعلى أنواع الأشربة ، وعلى الأدوية المعدنية وقد كرس سيزار دوبلر Cesar Dübler حياته لهذا الكتاب كما ترجم الى العربية ، ومنها الى اللاتينية وما دار حوله من ابحاث . فنشر الكتاب في الترجمتين العربية واللاتينية ، ودرس مصيره في العالمين العربي والاوروبي في العصر الوسيط ، وفحص عن ذلك في كتاب في ستة مجلدات على النحو التالي :

La Materia Medica de Dioscorides. Transmision medieval y renacentista:

Vol. I La transmision medieval y renacentista y la supervivencia de la medicina popular moderna de la, Material medica de Dioscorides, estudiada particularmente en Espana y Africa del Norte. Tipografia Emporium.S.A. Barcelona, 1953.

Vol II (con Elias Teres) : (La version arabe de la, Materia Medica texto, variantes e indices). Estudio de la transcripcion de les nombres grieg al arabe y comparacion de les versiones griega, arabe y castellana. Tetuan y Barcelona, 1952 - 1957 CL XXX y 626 p.

Vol III: La Materia Medica de Dioscorides, traducida y comentada por D. andres de Laguna (texto critico) . Barcelona, 1955 XXVII y 621 p.

Vol IV: D. Andres de Laguna y su epoca. Barcelona , 1955 XI y 368 p

Vol V. Glosario medico castellano del siglo XVI. Prologo de

Gregorio Maranon, Barcelona , 1954. XVIII y 940 p.

Vol VI : Indices generales y lexico especial de Andres de Laguna
Barcelona, 1959. XI y 353 p.

ومن الابحاث التي ظهرت قبل نشرة دبلن ودراسته العظيمة هذه ، نذكر :

- ماكس مايرهوف : « كتاب دياسقوريدس عند العرب » في

Quell. u. Stud. Gesch. und Naturwiss. u. Medizin, 1933, p. 280 - 292.

- أ. جرويه : « مواد لدراسة دياسقوريدس عند العرب » .

E Grube: « Materialien zun Dioskurides Arabieus»; in Festschrift
Kuhncl , Berlin 1957, pp. 163 - 194

* * *

ومن الدراسات العامة عن الصيدلة والعقاقير عند العرب نذكر :

- ماكس مايرهوف : « مخطط تاريخ الصيدلة والنباتات الطبية عند المسلمين في

اسبانيا » مقال في مجلة Al - Andalus ، مدريد سنة ١٩٣٥ ، ص ١ - ٤٤ .

- هوليرد : « الصيدلة العربية في العصور الوسطى » :

H J Holmyard: « Mediaeval arabic pharmacology», in Proceedings of
the Royal Society of Medicine. Section of the History of Medicine . Vol, XXIX
(London, 1935) , pp. 99 - 108.

- رينو : « اسهام العرب في معرفة الانواع النباتية »

H.P J Renaud: La contribution des arabes à la connaissance des espèces
végétales, in Bull. de la soc. des sciences Naturelles du Maroc, to XV (Rabat -
Paris - Londres) n. du 31 mars 1935

- مقدمة مايرهوف لنشرته لـ « شرح اسماء العقار » لموسى بن ميمون « القاهرة ،

مطبعة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية ، سنة ١٩٤٠ ص LXX VI - V.

ونذكر الآن دراسات مفردة عن مؤلفين :

أ - البيروني :

ولنبداً بأبي الريحان محمد البيروني (المتوفى في غزنة سنة ٤٤٢ هـ / ١٠٥٠ م)
الذي ألف كتاباً في « الصيدلة » طبع في باكستان سنة ١٩٧٤ طبعة رديئة . وكان ماكس
مايرهوف قد اعد له نشرة محققة جيدة بدأ في طبعتها في المعهد الفرنسي بالقاهرة ، ثم توقف
الطبع ولا يدري احد ما مصير النص المحقق !

وقد سبق لمايرهوف ان بحث في هذا الكتاب في بحث بعنوان : « مقدمة كتاب
الصيدلة للبيروني » :

Max Meyrhof: « Das Vorwort zur Drogenkunde des Beruni », in Quellen u.
studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin, Bd . III
(Berlin, 1932) , pp. 159 - 208

ب - الادريسي

وللشريف الادريسي : الرحالة والجغرافي العظيم (المتوفى في بلرمو بصقلية سنة
٥٦٢ هـ / ١١٦٦ م) نظرات في الصيدلة والحشائش ، وقد درسها ماكس مايرهوف في
البحث التالي :

Max Meyrhof: « Ueber die Pharmakologie und Botanik des arabischen
Geographen Edrisi », in Archiv fuer Geschichte der Mathematik, der Naturwis-
sensschaften und der Technik. Bd. XII (Leipzig, 1930), pp. 45 - 53, 225 - 236

ج - هبة الله بن التلميز

وكان طبيباً في القاهرة عاش في بلاط الخليفة المكتفي وتوفي سنة ٥٦٠ هـ / ١١٦٤
م ، وله كتاب في « الأقرب باذين » توجد منه مخطوطات الآن (راجع بروكلمس ج ١ ص
٤٨٧ وما يتلوها ، والملحق ج ١ ص ٨٩١) . وقد كتب عنه ماكس مايرهوف مقالاً في
ملحق « دائرة المعارف الاسلامية » الطبعة الأولى (ليدن - لندن ، سنة ١٩٣٦) .

د - نجم الدين محمد بن اياس الشيرازي

يبدوانه عاش قبل القرن السابع الهجري ، وله كتاب « الحاوي في علم التدوي »

الموجود منه عدة نسخ في ليدن وجوتا (ألمانيا) .

وقد كتب عنه جيجس في الكتاب الذي بعنوان :

P. Guiges: Le livre de L'art du traitement, de Najm ad- Dyn Mahmoud
Beyrouth, 1903

هـ - ابن بكلارش

يونس بن اسحق بن بكلارش ، كان طبيباً لأحد الثاني المستعين ، ، امير
سرقسطة ، وله كتاب « المستعني » في الأدوية المفردة .

وقدر درسه رينو :

H P J. Renaud: Trois études de la médecine en occident: I. Le Mustaini
d'Ibn Beklares, in Hesperis (paris, 1931), pp. 135 - 150.

و - ابو الاعلى زهر الاشبيلي

هو والد الطبيب المشهور أبي مروان بن زهر ، وقد ألف كتباً عديدة في الأدوية
المفردة والعلاجات والاعذية . ومن أهمها كتاب « التذكرة » :

وقد درسه جورج كولان :

G. Colm. « La Tedkira d'abu'L- Ala», Publication de la Faculté des
Lettres d'Alger, t. XIV (Paris, 1911)

ز - احمد الغافقي

هو أبو جعفر احمد بن محمد الغافقي ، ولد بقرية قرب قرطبة ، وهو في نظر
مايرهوف اكر عالم بالصيدلة والنبات في العالم الاسلامي . وقد عاش في النصف الأول من
القرن السادس الهجري .

وقد صاغ كتابه الأصلي في الادوية ، لكن بقي مختصره الذي قام به أبو الفرج
جريرجوريوس ابن العبري (المتوفى في سنة ٦٨٥ هـ / ١٢٨٦ م) .

وقد بدأ في نشر هذا المختصر ماكس مايرهوف ، وجورج صبحي ضمن مطبوعات

كلية الطب في جامعة القاهرة (الكراسة الأولى سنة ١٩٣٢ ، والثانية سنة ١٩٣٣ ، والثالثة سنة ١٩٣٨)

وكتب عنه ماكس مايرهوف البحث التالي :

M. Meyerhof: u Ueber die Pharmacologie und Botanik des Ahmad al - Ghafigi, in Archiv F. Gesch. d. Mathematik u Naturwissenschaften, XIII (1930), pp. 65 - 74

ح - ابن البيطار

ولعل اشهر كتب الصيدلة كتاب : « الجامع في مفردات الأدوية والاغذية » الذي نشر في القاهرة ، بولاق سنة ١٢٩١ هـ / ١٨٧٤ م في ٤ مجلدات ، وترجمه الى الفرنسية مع تعليقات:لوسيان لوكليير L. Leclercq تحت عنوان :

Traité de simples par Ibn al- Baithar. 3 Volumes. Paris 1877 - 83

وله ترجمة المانية « رديئة - جداً » (مايرهوف) قام بها Sontheimer

ط - موسى بن ميمون

والدراسات الاوروبية عنه لا تكاد تحصى ، وقد ذكر بعضها مايرهوف في مقدمة نشرته لكتاب « شرح اسماء العقار » الذي نشره ماكس مايرهوف في القاهرة سنة ١٩٤٠ عن المخطوط الوحيد الموجود في جامع آيا صوفيا بأستانبول (رقم ٣٧١١) وهو معجم أبجدي بأسماء العقاقير الطبية ، يقول موسى بن ميمون في مقدمته : « قصدي في هذه المقالة شرح اسماء العقاقير الموجودة في أزماننا المعروفة عندنا ، المستعملة في صناعة الطب في هذه الكتب الموجودة لدينا . ولا أذكر من الأدوية المفردة المعروفة ، ما تراكمت عليه أسماء اكثر من واحد : إما بحسب اختلاف اللغات ، أو بحسب أهل اللغة الواحدة . لأن الدواء الواحد قد تكون له اسماء كثيرة عند أهل اللغة الواحدة » (ص ٣) .

وقد أردف ماكس مايرهوف هذه النشرة للنص العربي بترجمة فرنسية مرودة شتعلقات وفيرة .

خامساً - النبات والفلاحة

وأهم الأبحاث عن الفلاحة عند العرب تدور حول كتاب « الفلاحة البطية » ، وعنوانه الكامل هو : « كتاب افلاح الأرض واصلاح الزرع والشجر والثمار ، ودفع الآفات عنها » ، وهذا الكتاب مترجم عن « السريانية القديمة » أو لغة « النبط » ومترجمه هو ابو بكر بن وحشية ، الذي عاش في بداية القرن الرابع الهجري ، الذي يرعى أن مؤلفه شخص اسمه قطامي الذي عاش - بحسب تقدير اشفولسون - في القرن السادس عشر قبل الميلاد !

وقد توالى على دراسته :

- كاترمير Quatremère في مقال بعنوان : « مذكرة عن الانباط » ، المجلة الآسيوية J A. سنة ١٨٣٥ ، ص ٢٣١ - ٢٣٥ .

- ماير E.H.F. Meyer مؤرخ علم النبات في كتابه عن « تاريخ علم النبات » ج ٣ ، ص ٤٣ وما يتلوها ، سنة ١٨٥٦ .

- أشفولسون : « بقايا الادب البابلي في الترجمات العربية » ، بطرسبرج سنة ١٨٥٩

D. Chwolson: Ueber die Ueberreste der altababylonischen Literatur in arabischen Uebersetzungen. St. Peterburg, 1859.

- ارنست ريتان : « عن بقايا الادب البابلي القديم المحفوظة في النقول العربية » ، مقال في المجلة الجرمانية Revue Germanique سنة ١٨٦٠ ، ص ١٣٦ - ١٦٦ .

- أ . فون جوتشميد A. Von Gutschmid : « الفلاحة النبطية واخوانها » ، مقال في Zdmg سنة ١٨٦٠ ، ص ١ - ١١٠ .

وقد بين في مقاله هذا ان كتاب « الفلاحة النبطية » كتاب متحول مزيف كتب في العصر الاسلامي ، وأيد هذا الرأي .

نيلدكه Th. Noeldeke المستشرق العظيم في مقاله بعنوان : « « مزيد من القول في الملاحاة السطية » » ، في مجلة ZDMG سنة ١٨٧٦ ، ص ٤٤٥ - ٤٥٥ .

- ويمضي نلينوالى ابعد من هذا فيقول انه ليس من المحتمل ان يكون ابن وحشية هو مؤلف الكتاب ، بل هو مما انتحله (ابو طالب احمد بن الحسين بن علي بن احمد بن محمد

ابن عبد الله (الزيات) الذي يقول انه كان تلميذاً لابن وحشية « وذلك في كتابه » « علم الفلك » ، روما ص ٢٠٧ .

- ويدفع باول كراوس في هذا الانكار الى حد ان يقول ان ابن الزيات هو ليس فقط مؤلف كتاب « الفلاحة الببطية » بل هو ايضاً الذي اخترع شخصية ابن وحشية - وذلك في كتابه « جابر بن حيان » ج ١ ، المقدمة ص LIX .

- وفي اتجاه مضاد سعى بعض الباحثين مثل فيدمن « عن الفلاحة الببطية لابن وحشية » (مقال في مجلة ZS سنة ١٩٢٢ ص ٢٠١ - ٢٠٢) ومارتن بليسر « الفلاحة الببطية » لابن وحشية محاولة لرد اعتبار ابن وحشية « ، (في مجلة ZS سنة ١٩٢٨ / ١٩٢٩ ص ٢٧ - ٥٦) ويرجئولت E. Bergdult « من تاريخ علم النبات في الشرق ١ : ابن وحشية » (تقارير جمعية علم النبات الالمانية سنة ١٩٣٢ ص ٣٢١ - ٣٣٦) ، نقول : سعى هؤلاء الى رد اعتبار ابن وحشية وتوكيد وجوده وكونه مؤلف « الفلاحة الببطية » . وحسبنا هذا القدر لبيان ما لقي هذا الكتاب الفريد من عناية بالغة .

أ- ابو حنيفة الدينوري

وثاني كتاب لقي العناية من الباحثين هو « النبات » لأبي حنيفة الدينوري (المتوفى حوالي سنة ٢٨٢ هـ / ٨٩٥ م) .

وأكبر الباحثين في هذا الكتاب ب - زلبربرج B. Silherberg ، فقد خص هذا الكتاب برسالة للدكتوراه من جامعة برسلو سنة ١٩٠٨ ، وعنوانها : كتاب النبات لأبي حنيفة احمد بن داود الدينوري . اسهام في تاريخ النبات عند العرب ، وقد بشر قسم منها في مجلة الاشوريات ZA سنة ١٩١٠ ، ص ٢٢٥ - ٢٦٥ ، ثم سنة ١٩١١ ص ٣٩ - ٨٨ .

ولا يرال لكتابه هذا قيمة كبيرة ، على الرغم من انه لم يعرف ما اكتشف بعد من أصول مخطوطة لبعض اجزاء كتاب « النبات » ، وبمجموعها سبعة اجزاء (راجع « الفهرست » ، لابن النديم ص ٣٨) .

وقد نشر ب . ليفين Lewin الجزء الخامس من هذا الكتاب في ابسالا (السويد) سنة ١٩٥٣ ، كما اعد للنشر الجزء الثالث لينشر ضمن مجموعة Bibliotheca Islamica



ب - ابن العوام

أما في الأندلس فيبدو ان الباحثين العرب في علم الفلاحة قد استندوا ايضاً الى مصادر لاتينية، بينما زملاؤهم في الشرق الاسلامي اعتمدوا على مصادر يونانية (مثل كتاب «الفلاحة» المنسوب الى بليناس، وكتاب كسيانوس بلسوس) وفارسية

- وأولهم احمد بن محمد الحجاج (وقد ألف كتابه سنة ٤٦٦ هـ. / ١٠٧٣ م) في كتابه «المقنع» ، الذي بقي لنا قسم منه في المخطوط رقم ٥٠١٣ بال مكتبة الوطنية في باريس . وقد عني بدراسة مياس فيكروسا ، فكتب عنه مقالين : (١) « تقاليد علم الفلاحة في اسبانيا العربية في « محفوظات معهد تاريخ العلوم » سنة ١٩٥٥ .
Millas - Vallicrosa : « La Tradicion de la Ciencia geponica» in Arch. Int. d'Hist des sciences, 1955

(٢) « اسهام في دراسة كتابي ابن حجاج وابي الخير في الفلاحة » مجلة Al - Andalus سنة ١٩٥٥ ، ص ٨٧ - ١٠٥ .

ب - وتانيهم هو ابو زكريا يحيى بن محمد بن العوام (عاش في النصف الأول من القرن السادس الهجري ، راجع بروكلمن ج ١ ص ٤٩٤) صاحب كتاب « الفلاحة » (ومه نسح في ليدن برقم ١٢٨٥ ، وباريس برقم ٢٨٠٤ ، والمتحف البريطاني برقم ٩٨٨ ، والاسكوريال فهرست الغزيري برقم ٩٠١) وقد ترجمه الى الاسانية وعلق عليه J.A Banqueri في مدريد ، سنة ١٨٠٢ في مجلدين مع نشر النص العربي .

ومما كتب عنه من ابحاث : (١) C. Moncada في اعمال المؤتمر الثامن للمستشرقين ، القسم الأول ص ٢١٧ - ٢٥٧ .

(٢) C. E. Dubler في مجلة « الأندلس » AL - Andalus ج ٦ ، ص ١٤٢ وما يتلوها .

ح - والثالث هو ابن بصال ، وقد بقي من كتابه في الفلاحة الفصول الخمسة لاحيرة ، وقد نشرها مياس في (1953) p. 47 - 58 Tamuda I وراجع نفس المجلة ج ٢ ص ٣٣٩ - ٣٤٤ .



سادساً - في الرياضيات

وللعرب في الرياضيات اليد الطولى ، ومن هنا كثرت دراسات المستشرقين والباحثين الاوروبيين (اعتماداً على الترجمات اللاتينية) في هذا الميدان

أ - دراسات عامة

ولنبداً بذكر الدراسات العامة :

- سيديو : « مواد للتاريخ المقارن للعلوم الرياضية عند اليونان والشرقيين ، في جزئين ، باريس ١٨٤٥ ، ١٨٤٩ :

L.P.E.A. Sedillot: Matériaux Pour servir à L' histoire comparée des sciences mathématiques chez les Grecs et les Orientaux.

- أ . كانتور : « محاضرات في تاريخ الرياضيات » ، ج ١ ، ص ٥٩٣ - ٧٠٠ ، ليتسك ، ١٨٨٠ .

M. Cantor Vorlesungen ueber Geschichte der Mathematik

هـ - سوتر : « علماء الرياضة والفلك العرب وأعمالهم » ، ليتسك سنة ١٩٠٠ .

H. Suter: Die Mathematiker and Astronomer der Araber und ihre werke
(Abh. Zur Gesch. der math. wissenschaften mit Einschluss ihrer Anwendun-
gan, X, Suppl. Zum 45 Jahrg. der Zeitschrift Für Math. u. Physik. Nachträge u.
Berichtigungen dazu ebenda, XIV (1903), S. 147 - 185

- مورتنس اشتينشيدر : « الرياضيون العرب » في مجلة OLZ ج ٧ ، العدد ٦ (يوليو ١٩٠٤) ج ٩ ، عدد ١ (يناير سنة ١٩٠٦) .

- ستشنر بيرث : « تراجم الرياضيين العرب ازدهروا في اسبانيا » ، مدر د سنة ١٩٢١ :

J.A.Sanchez Perez: Biografias de matematicos arabes qui florecieron en Espana.

- الدوميلي : « العلم العربي ودوره في التطور العلمي العالمي » ، مع بعض اضافات كتبها رينو ومايرهوف وروسكا ، لندن ، سنة ١٩٣٨ .

Aldo Miel: La science arabe et son rôle dans L'évolution scientifique mondiale, avec quelques additions de H.P.J. Renaud.M. Meyerhof, J. Ruska. Leiden, 1938.

- ماسنيون وارنالدز : الفصل الخاص بتاريخ الرياضيات والعلوم عند العرب في كتاب

Histoire générale des sciences , sous la direction de René Taton, Vol, I: Science antique et médiévale (des origines à 1450). Paris, PUF, 1957

ب - دراسات خاصة

١ - عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي

وأقدم الرياضيين العرب الجديرين بالذكر عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي ، الذي عاش في أيام الخليفة المأمون واشتغل في « بيت الحكمة » وقد توفي بعد سنة ٢٣٢ هـ / ٨٤٦ م .

وقد ترجم جيردو الكريموني في القرن الثاني عشر كتابه : « مختصر من حساب الجبر والمقابلة » ، ونشر هذه الترجمة جيليمو لبري G. Libri في باريس سنة ١٨٣٨ .

وقد نشر نصه العربي وترجمه الى الانكليزية Fr. Rosen تحت عنوان :

The Algebra of Muhammad bin Musa, ed. and Transl. London, 1831.

ومن درسه :

أ) ك . فيلينتر : « تمرينات في تقسيم الميراث عند محمد بن موسى » ، مقال في Mittel z. Math. u. Nat. 53 (1922) p. 57 - 67

ب) س . جاندرز : « مصادر جبر الخوارزمي » ، مقال في مجلة Isis سنة ١٩٣٦ ص ٢٧٢ - ٢٧٤ .

S Gandz Sources of al - Khwarizmi's algebra

ج) أ . مار : « القسم الهندي من جبر الخوارزمي » مقال في :

Nouvelles annales des Mathematiques V (1846) p. 557 - 70 et dans : Annali di matematica pura ed applicata VII, Roma 1866

(د) كركو الفرنسو نلينو : « الخوارزمي واصلاحه لجغرافيا بطليموس » في :

RAL-ser. V.Vol 2, Ia, Roma 1894.

٢ - ثابت بن قرة الحراني

ولد في حران سنة ٢١٩ هـ / ٨٣٤ م وكان من الصابئة . وتوفي في ٦ صفر سنة ٢٨٨ هـ (- ١٨ فبراير سنة ٩٠١) ومن أهم كتبه في الرياضيات : « كتاب المفردات » وكتاب « الاكر والمخروطات » ، « في القرسطون » . وعن كتبوا عنه .

(أ) د . اشفولزون D. Chawolsohn في كتابه عن « الصابئة » ج ١، ص ٥٤٦ - ٥٦٧ .

(ب) فويسكه Woepcke « تعليق على نظرية اضافها ثابت بن قرة للحساب النظري اليوناني » ، في « المجلة الآسيوية » JA ، سنة ١٨٥٢ ، ج ٢ ، ص ٤٢٠ - ٤٢٦ .

(ج) وعن ترجماته وملخصاته للكتب اليونانية كتب اشتينشيدر في مجلة ZDMG المجلد الخمسون ص ١٧٣ .

(د) A Bjornbo « كتاب ثابت عن الشكل القطاع ، مع ملاحظات لسونر ، وتكملة مؤلفة من أبحاث تاريخ حساب المثلثات وقياس الاكر عند المسلمين » ، ايرلسن سنة ١٩٢٤ (« احدث في تاريخ علومه نضيبه والطب » ، الكراسه ٧) .

٣ - الحسن بن الهيثم

أبو علي الحسن محمد بن الحسن بن هيثم نصري ثم نصري . معروف عند اللاتين باسم Alhazen المتوفي سنة ٤٣٠ هـ ١٠٣٨ م . وقد ستهر في ميدان لرياضيات والبصريات معاً .

ومن عنوا بدراسته :

(أ) م . كانتور : « محاضرات في تاريخ الرياضة » ج ١، ص ٦٧٧ وما يتلوها .

(ب) نردوتشي M. Marducci في Boncompagni: Boll. di bible. di storia delle sienza mat. e fis. TV, Roma, 1871

(ج) م . سديو : « تعليق على مقالة في المعلومات للحسن بن الهيثم » ، مقال في « المجلة الآسيوية » ، السلسلة الثانية ج ٤ ، ص ٤٣٥ وما يتلوها .

(د) فيدمن : « ابن الهيثم » عالم عربي . الكتاب التذكار المهدى الى ي روزنتال ،
ليبتسك، سنة ١٩٠٦ ، ص ١٤٩ - ١٧٨ .

(هـ) سوتر : « كتاب تربيعة الدائرة لابن الهيثم ، نشرة للنص العربي وترجمة المانية »
في مجلة الرياضيات والفيزياء .

Zeitschr. f. Math. u Physik. Hist. Lit. Abt . 44 (1899) , Heft 23, S. 33 - 47

(و) فيدمن : نشر فصولاً من « القول في المكان » و « شكل نبي موسى » في

SBPh MS, Erlangen 1909

٤ - عمر الخيام (توفي سنة ٤١٧ هـ / ١١٢٣ م)

الشاعر المشهور صاحب « الرباعيات » وهو من كبار الرياضيين ، ومن مقالاته
العربية في الرياضيات :

(أ) « مقالة في الجبر والمقابلة » منه نسخة في ليدن برقم ١٢٠ ، وباريس برقم
٢٤٥٨

(ب) « رسالة في شرح ما اشكل من مصادرات اقليدس » ، ومنه نسخة في ليدن
برقم ٩٦٧

(حـ) « في الاحتيال لمعرفة مقدارى الذهب والفضة في جسم مركب منها » ، ومنه
نسخة في جوتا برقم ١١٥٨ .
ومن كتبوا عنه بوصفه رياضياً .

١ - و . أ . أستوري : « عمر رياضياً » ، بوسطن ، سنة ١٩١٨ .
W E.Story: Omar as Mathematician, Boston, 1918.

٢ - فويسكه : « جبر عمر الخيام » ، باريس سنة ١٨٥١ .
Woepcke: L'algèbre d'Omar al - Khayyami, Paris 1851.

٣ - فيدمن : « في تحديد الاوزان النوعية »

Wiedemann: Ueber Bestimmung der spezifischen Gewichte

SBPMS, Erlangen XXXVIII, 1906, p. 170 - 173.

سابعاً - في علم الفلك

حير كتاب في تاريخ الفلك عند العرب هو كتاب كرلو الفونسو نلينو وهو بالعربية وعنوانه :

« علم الفلك : تاريخه عند العرب في القرون الوسطى : ملخص المحاضرات التي القاها بالجامعة المصرية : ١ ، ٢ . وقد طبع في روما سنة ١٩١١ ضمن « منشورات الجامعة المصرية » .

يضاف اليه (١) جوج سارتون : « مقدمة الى تاريخ العلم » ج ١ . من هوميروس الى عمر الخيام » ، بلتي مور سنة ١٩٢٩ (منشورات معهد كرينجي ، رقم ٣٧٦) .
(٢) وأقدم من تناول الموضوع : ديلا مير : « تاريخ الفلك في العصر الوسيط » ، باريس سنة ١٨١٩ .

J.B.J.Delambre: Histoire de L'astronomie au moyen âge.

(٣) نويجباور : « تاريخ الفلك الرياضي القديم .

O. Neugebauer of ancient Mathematical astronomy. Springer Verlag, Berlin, New York, 3 Volumes, 1975.

(٤) وآخر الأبحاث الممتازة كتاب بول كونتشي : « المجسطي » ، فيزبادن سنة ١٩٧٤ .

Paul Kunitzsch: Der almagest. Die syntaxis Mathematica des Claudius Ptolemaeus in arabisch - lateinischer Ueberlieferung.

Harrassowitz , Wiesbaden, 1974 , XVI , 384 pp. , 10 Taf

ب - دراسات مفردة

١ - أبو معشر جعفر بن محمد بن عمر البلخي .

من اكبر الفلكيين في العصور الوسطى الاسلامية والاوربية ، وتوفي في ٢٨ رمضان، سنة ٢٧٢ هـ / ٨ مارس سنة ٨٨٦ م . ومن اشهر كتبه « كتاب الألف في بيوت العبادات » وهو كتاب يقع في ثمان مقلات . راجع عنه لبرت Lippert في WZKM

المحدد التاسع ص ٣٥١-٣٥٨ . وكتاب « المدخل الكبير الى علم احكام النجوم » وكتاب « مواليد الرجال والنساء » ، وكتاب « قرانات الكواكب » .

ونجد ذكراً له في كتاب نيلنو ، وسوتر .

٢ - أبو علي محمد بن جابر بن سنان البتاني .

كان صابئاً من حرّان ، ولد قبل سنة ٢٤٤ هـ / ٨٥٨ في حرّان ، ثم اعتنق الاسلام . وعاش معظم حياته في الرقة حيث بدأ هناك أرساده الفلكية . وتوفي في سنة ٣١٧ هـ / ٩٢٩ م . ويعده المسعودي من اعظم الفلكيين في الاسلام .

ومن درسه :

أ - اشفولسون : « الصابئة » ج ٢ ، ص ٦١١ وما يتلوها .

ب - م . كانتور : « تاريخ الرياضيات » ص ٦٣٢ .

ولكن خير دراسة هي ما قام بها كارلو الفنسو من نشر زيج البتاني وترجمته والتعليق عليه ، استناداً الى المخطوطة الوحيدة لهذا الكتاب الموجودة بالاسكوريال (اسبانيا) . وبين هناك المصادر اليونانية واللاتينية والفهلوية والهندية التي اخذ عنها الفلكيون العرب نظرياتهم . ويقع هذا العمل في ثلاثة مجلدات ضخمة من ١١٣١ صفحة من قطع الربع . وبهذا العمل فقد صار نيلنو اكبر حجة في تاريخ الفلك عند العرب .

٣ - ابو الوفاء البوزجاني

ولد في اول رمضان سنة ٣٢٨ هـ / ١٠ يونيو سنة ٩٤٠ م في بوزجان بالقرب من نيسابور . وتوفي في سنة ٣٨٧ ، أو في رجب سنة ٣٨٨ هـ (يوليو سنة ٩٨٨ م) . ومن أهم مؤلفاته : « المجسطي » وهو تقليد لكتاب بطليموس بهذا العنوان ، ومنه نسخة في باريس برقم ٢٤٩٤ .

ومن درسه :

أ - سديو : « مواد . . . » ص ٤٢ وما يتلوها .

ب - كرادي فوفي مقال في « المجلة الآسيوية » JA ، المجلد ١٩ ، ص ٤٠٨ - ٤٧١

ج - ر . فولف R. Wolg : « تاريخ الصك » ص ٥٣ - ٣٠٤ .

د - سوتر Suter في « دراسات في الرياضيات والعلوم الطبيعية » ارلنجن، سنة

١٩٢٢ .

٤ - أبو الحسن علي بن سعيد عبد الرحمن بن أحمد بن يونس بن عبد الاعلى الصوفي

عاش في خدمة الحاكم بأمر الله الخليفة الفاطمي ، وتوفي في ٣ شوال سنة ٣٩٩ هـ
(٣ مايو سنة ١٠٠٩) ويعد الى جانب البتاني أكبر فلكي عربي . أشهر كتبه : « الزيج
الحاكمي » نسبة الى الحاكم بأمر الله .

ومن دروسه :

أ - دلامير : « تاريخ الفلك في العصر الوسيط » ، ص ٧٦ وما يتلوها .

ب - ف . ف . ميرن F. Mehren . في Annaler for Nord. Old frymd'z سنة ١٨٥٧
ص ٢٥ .

ج - كوسان دي برسيفال .

Notes et Ex- : Caussin de Parceval traits VII, 16, p . 240.

د - C. Schoy في مجلة Isis ج ٥، سنة ١٩٢٣، ص ٣٦٤ - ٣٦٦ ، وقد ترجم شوي
الى الالمانية بعض فصول من « الزيج الحاكمي » في :

Annal. d hydrograph. u. marit. Meteorologie, Hamubrg, 1921

Gnomonik der Araber, Berlin, 1923.

٥ - أبو القاسم احمد بن عبد الله بن عمر بن الصفار الغافقي الاندلسي

هو تلميذ مسلمة المجريطي ، عاش في قرطبة ، ثم لجأ الى جزيرة داية ونوي فيها
سنة ٤٢٦ هـ / ١٠٣٥ م ، وله « رسالة في الأسطرلاب » معظمها مأخوذ من كتاب استاده
مسلمة .

وقد درسه مياس فايكروسا J. Millas Vallicrosa في بحث باللغة القطلونية
عنوانه : « بحث في تاريخ الآراء الفيزيائية والرياضة في قطلونيا في العصور الوسطى ، ج ١
برشلونة سنة ١٩٣٦ ، وترجم كتاب « الأسطرلاب » .

٦ - أبو الريحاني البيروني

صاحب كتاب « الهند » و« الآثار الباقية عن القرون الخالية » . لكن ههنا ما كتبه
في الفلك ، وأهم مؤلفاته في الفلك :

١ - « التمهيم لأوائل صناعة التنجيم » .

وقد نشره رمزي رايت Ramsay Wright في لندن سنة ١٩٣٤ مع ترجمة انكليزية بعنوان .

The Book of Introduction to the art of astrology by al - Biruni written in Ghazna 1039 A.D., reproduced from the Ms. in the British Museum , with translation facing text, by Ramsay Wright.

ودرس بعض فصوله فيدمن E. Wiedemann في 27 Beitr . خصوصاً ما يتعلق بالمساحات والمسافات على الأرض .

٢ - « القانون المسعودي في الهيئة والنجوم » وقد أهدها الى السلطان العرنوي مسعود ابن محمود في سنة ٤٢١ هـ / ١٠٣٠ م .

وممن بحث فيه :

- فيدمن في Eders Jahrb سنة ١٩١٤ .

- فيدمن في « محفوظات تاريخ الطب » سنة ١٩٢٣، ص ٤٣ - ٥٢ .

- شوي C. Shoy في مقال بعنوان : « من الجغرافيا التنجيمية عند العرب » في مجلة Isis ج ٥، ص ٥١ - ٧٤ ، ج ٦ ص ١٤٧ .

- شوي : « تحديد عرض مدينة غزنة » مقال في Ann. d. Hydrographie سنة ١٩٢٥ ص ٤١ - ٤٧ ، مجلة ج ٧ ص ٥٣٦ ، ج ٨ ص ٧٣٩ .

٣ - « استيعاب الوجوه الممكنة في صناعة الاسطرلاب » - ترجم مقدمته فيدمن في Das Weltall ج ٢ ص ٢١ وما يتلوها .

ودرسه F. Frank : « الاسطرلاب » في SBPMS, Erlangen سنة ١٩١٨ - ١٩١٩ ص ٥٥٢ وما يتلوها .

و هـ - زعين H. Seemann و Th. Mittelberger : « تأملات عامة للبيروني في كنهه عن الاسطرلابات » ، في SBPMS, Erlangen. 52 (1922)

وفيدمن . « تحديد حجم الارض عند البيروني » في محفوظات تاريخ العلوم الطبيعية والتكنيك ج ١ سنة ١٩٠٨ ص ٦٦ - ٦٩ .

٤ - « استخراج الأوتار في الدائرة بخواص الخط المنحني الواقع فيها » وقد ترجمه وشرحه سوتر H. Suter في ليبستك سنة ١٩١٠ - سنة ١٩١١ في Bibl Math. F. 11, 5

٥ - « تحديد نهايات الاماكن وتسطيح مسافات المساكن » .

راجع كرنكوف في Islamic Culture VI, p. 528 - 34

ونذكر من الابحاث عن البيروني ايضاً :

١ - خ . برنت خينس Vernet Gines : « البيروني وحركات الأرض » في اعمال مؤتمر البيروني في طهران ، القسم الانكليزي والفرنسي ، ص ٢١٩ - ٢٨٤ ، طهران سنة ١٩٧٦

٢ - لوريس بول الول - ستون : « البيروني وأقواله في الاسطرلاب » ، في اعمال مؤتمر البيروني في طهران المتعقد في سبتمبر سنة ١٩٧٣ ، القسم الانكليزي والفرنسي ، ص ١١٣ - ١٢٧ ، طهران سنة ١٩٧٦ .

٣ - ل . أ . سيديو L. Am. Sedillot . : « مذكرة عن الآلات الملكية عند العرب » ، باريس سنة ١٨٤١ .

٤ - كارل شوي Carl Schoy : « نظريات حساب المثلثات عند الفلكي الفارسي أبي الريحاني عمدين أحمد البيروني ، بحسب ما عرضه في كتاب القانون المسعودي » هامبور سنة ١٩٢٧

٥ - فيوريني Fiorini : « اسقاطات الخرائط الجغرافية للبيروني » ، في Boll soc geografica ital (3 ser)

٦ - لوي ماسينيون : « البيروني والقيمة العالمية للعلم العربي » في

Al - Beruni Commemorations volume. Iran Society, Calcutta, 1951, Texte reproduit ap

Louis Massignon: Opera Minora, t II, Beyrouth , 1963.

٧ - س . بينس S. Pines : « نظرية دوران الأرض في عصر البيروني » متان في المنحلة الآسيوية ٢٤٤ (١٩٥٦) ص ٣٠١ - ٣٠٥ .

الى جانب الدراسات العامة عن ابن رشد بوصفه فلكياً ، نشير الى الابحاث التالية :

١ - ليون جوتيه Leon Gauthier : « اصلاح نظام بطليموس الفلكي كما حاوله الفلاسفة العرب في القرن الثاني عشر » ، في « المجلة الآسيوية » JA السلسلة العاشرة ، المجلد ١٤ ، (سنة ١٩٠٩) ص ٤٨٣ - ٥١٠ .

٢ - ف . ج . كرمودي F.J. Carmody : « نظرية ابن رشد في الكواكب » مقال في مجلة Osiris المجلد العاشر (١٩٥٢) ص ٥٥٦ - ٥٨٦ .

٣ - برنرد جولدمشتين Bernard R. Goldstein « الرواية العربية لفروض بطليموس الفلكية » في

Transactions of the American Philosophical society, new series, Vol. 57 (1967) par 4

٤ - بير دوهم : « نظام العالم من افلاطون الى كوبرنيكوس » (*)

Pierre Duhem: Le Système du monde: de Platon à Copernic, t. IV pp. 532 - 575, Paris, 1916



ثامناً - في الفيزياء

اكبر عالم عربي في الفيزياء هو الحسن بن الهيثم ، وقد أشرنا الى ما كتب عن أعماله الرياضية . ونتناول هنا ما كتب عنه بوصفه فيزيائياً ، خصوصاً ما يتعلق بالبصريات .

والابحاث عديدة في هذا الباب ونكتفي بذكر الآتي :

١ - وتتر : ابحاث ابن الهيثم في البصريات .

(*) اعدت طبعها دار نشر Olms في هلدسهيم بالباب

Lilhard Wiesmann: Aufsätze zur arabischen wissenschaftsgeschichte, mit einer Vorwort

und Indices, herausgegeben von Woldemar Fischer Hildesheim - New York I II 1970

H.J.Winter: The optical researches of Ibn al - Haitham, in Contaurus 3 (1954), pp. 19 - 210

٢ - ونتر ووليد عرفات : « ابن الهيثم والمرآيات البؤرة التي على شكل قطع زائد » مقال في JRAS ج ١٥ (سنة ١٩٤٩) ص ٢٥ - ٤٠ .

٣ - ونشر مياس فايكروسا ترجمة لاتينية مجهولة لرسالة في الفلك لابن الهيثم بحسب مخطوط المكتبة الوطنية في مدريد رقم ١٠٠٥٩ (ورقة ٣٧ أ - ٥٠ أ) في

Las traducciones orientales, n. 9, pp. 285 - 312

٤ - أ . س . مارشال : « ابن الهيثم والتلسكوب » .

O.S.Marshall: « Alhazen and the telescope », Astronomical society of the pacific. San Francisco, 1950.

٥ - ه . باور H. Bauer : « علم النفس عند الحسن بن الهيثم » ، بحسب نظرياته في البصريات « مونستر ١٩١١ ، ضمن مجموعة :

Beitr. z Gesch. d. Philosophie in Mittelater

٦ - فيدمن : مقالات عديدة في مجموعة

Beitr zur. Gesch. d. Nat SBPMS, Erlangen

٧ - وترجم ي . ل . هيرج J. L. Heiberg وفيدمان كتاب : « في المرايا المحرقة بالقطوع » ؛ وترجم فيدمان كتاب « مقالة في المرايا المحرقة بالدوائر » - وذلك في

Bibl M. ath. 3. Folge, B. 10 (1910)

pp. 201 - 37, 293 - 307.

٨ - وترجم C. Schoy الى الالمانية ايضاً رساله « ماهية الأثر الذي في وجه القمر » ، وظهرت هذه الترجمة في هانوفر سنة ١٩٢٥ .

وقد كشفت هذه الابحاث وغيرها عن العبقرية العلمية العظيمة التي لابن الهيثم في مجال الفيزياء ، والبصريات على وجه الخصوص ، وما يمثلته انتاجه العلمي من « تقدم كبير في المنهج التجريبي » . ولقد استعمل المرايا الكروية والقطع مكافئة ، ودرس الانحراف الكروي ، وقوة العدسات على التكبير والانكسار الجوي . وصحح معرفتنا بالعين وبعملية الانصار ، وحل مشاكل في البصريات الهندسية بواسطة رياضيات قادرة . والترجمة

اللاتينية لأعماله في البصريات احدثت تأثيراً ضخماً على غو العلم في الغرب ، خصوصاً من خلال روجر بيكون وكبلر ، ولیم سیسیل دامیر : « تاريخ العلم » ط ٤، سنة ١٩٦٦ ، كمبرج ص ٧٥) .



تاسعاً - في الميكانيكا والآلات

عرف العرب من الكتب اليونانية في الميكانيكية ما يلي (راجع « الفهرست » لابن النديم ص ٢٨٥) :

١ - كتاب عمل الآلة التي تطرح البنادق لارشميدس الذي من سرقوسة في صقلية (٢٨٧ - ٢١٢ ق . م .) وهو أكبر عالم يوناني بالميكانيكا ، اذ استطاع الجمع بين الرياضيات والبحث التجريبي في الآلات والحركات . ومن بين اختراعاته : المدافع من اجل الدفاع عن سرقوسة . وقد بقي لنا عشر مؤلفات من مؤلفاته اليونانية ، نشرها تاماس هيث Thomas Heath سنة ١٨٩٧ - ١٩١٢ ، كما نشرها قبل ذلك Torelli في سنة ١٧٩٢ ، ثم Heiberg سنة ١٨٨٠ - ١٨٨١ .

٢ - كتاب الدوائر والدواليب لهرقل النجار .

٣ - كتاب في الاشياء المتحركة من ذاتها لايرن - وهو هيرون الميكانيكي الرياضي والفيزيائي والمخترع الذي عاش ما بين القرن الاول قبل الميلاد والثالث الميلادي وقد اكتشف حلولاً جبرية لمعادلات الدرجة الأولى والدرجة الثانية ، ووضع صيغاً عديدة لقياس المساحات والحجوم . وبين ان الخط الذي يسلكه شعاع ضوء منعكس هو أقصر طريق ممكن ، لكنه اشتهر خصوصاً بالحيل الميكانيكية التي اكتشفها مثل : السيفون والكشاف الحراري ، والمضخات الهوائية ، والآلات البخارية الأولية . وقد بقي لنا من كتبه في الميكانيكا باللغة اليونانية اربعة كتب هي :

أ - pneumatica ويرد عنوانه في « الفهرست » وابن النديم (ص ٣٦٩) : هكذا :
« كتاب الحيل الروحانية » .

ب - automatopoietice

ج - Belopoeica

د - Cheiroballistra .

أما كتابه *Mechanica* وهو الذي نتحدث عنه الآن والمترجم الى العربية بعنوان « في الاشياء المتحركة من ذاتها » فلا يوجد نصه اليوناني ، بل يوجد فقط في ترجمة عربية ملخصة نشرت مع ترجمة فرنسية .

وقد نشر النص اليوناني لهذه الكتب بعنوان :

Heroni alexandrini opera quae supersunt omnia, ad. W. Schmidt, L. Nis, H. Schone und J. L. Heiberg, 5 Vols. (1899 - 1914)

٤ - كتاب الدواليب لمورطس

٥ - كتاب الارغن .

٦ - كتاب آلة ساعات الماء التي ترمى بالبندق لارشميدس (« الفهرست » لابن النديم ص ٢٦٦) .

وأول من اشتغل بالنيكا في الاسلام بنو موسى بن شاكر (محمد واحمد الحسن) .
ولهم في ذلك من الكتب :

١ - كتاب « الحيل » لأحمد بن موسى .

٢ - كتاب بني موسى في «القرسطون» - وهذه كلمة يونانية

تعنى القبان . راجع دورن : « ثلاث آلات فلكية عربية » *Dorn : Drei arabische astronomische Instrumentae* ولقسطنطين لوقا كتاب في «القرسطون» («الفهرست» لابن النديم ص ٢٩٥) .

ومن أحدث الابحاث والنشرات في هذا العلم تحقيق د . ر . هل *D.R.Hill* لكتاب ابن الرزاز الجزري : « كتاب في معرفة الحيل الهندسية » مع ترجمة الى الانكليزية وتعليقات ، وكذلك مقدمة كتبها *L.White* سنة ١٩٧٤ من حجم الربع في ٢٥ + ٢٨٦ صفحة و ١٧٤ شكل ، و ٣٤ رسم ٢ و ٣٢ صورة من مصغرات أصدية .

Ibn al- Razzaz al- Jazari: The Book of Knowledge of ingenious mechanical devices Transl. and not. by D.R. Hill. Foreword by L. White, Jr 1974, in 4 to (XXV, 286 p., 174 Fig., 34 draw, 32 reprod. of the orig miniature paintings

كتاب « الحيل » لأحمد بن موسى

درس هذا الكتاب :

a) E. Wiedemann, SB Erlangen 38 (1906) pp. 341 - 348, XII (1907), pp. 200 - 205; Mitteilungen der Wetteranischen Gesellschaft, 1908, 29 - 36.

b) E. Wiedemann; « Ueber Musikautomaten bie den Arabern», in Centenario della Nascita di Michele Amari, II, 1909, pp. 164 - 185.

Wiedemann und Hauser, in Isis, VII, SPP, 55 - 93, 286- 91

d) F. Hauser: a Das Ktabal - Hiyal der Bani Musa über die sinnreicher Anardnungen in abhandlungen. z. Geschichte d. Naturw, u. Medizin, I, Erlangen, 1922.

عاشراً - في الاحجار والمعادن :

عني المسلمون بعلم الاحجار (الجواهر الكريمة) والمعادن ، ونذكر منهم ما يلي :

١ - الفيلسوف الكندي له كتاب في « الجواهر والاشياء » ، « رسالة في انواع الجواهر الثمينة وغيرها » ، « رسالة في انواع الحجارة » .

ويقول البيروني في مقدمة كتابه « الجماهر » انه كان احد مصدرين اعتمد عليهما .

٢ - ابو سعيد مضر بن يعقوب الدينوري المتوفى بعد سنة ٣٩٧ هـ (راجع بروكلمن

ج ١ ص ٢٤٤ ، والملحق ج- ١ ص ٤٣٣ ، وراجع « الجماهر » للبيروني ص ٣٢ .) .

٣ - محمد بن زكريا الرازي : « الجواهر والخواص » .

٤ - محمد بن زكريا الرازي : « علل المعادن » .

٥ - جابر بن حيان في رسائل مختلفة - راجع باول كراوس : جابر بن حيان « القاهرة

ج ٢ سنة ١٩٤٢ » .

٦ - ابو الريحان البيروني : « الجماهر في معرفة الجواهر » وسنفرد له فقرة خاصة بعد

قليل .

٧ - عطارد بن محمد : « منافع الاحجار » .

٨ - ابو القاسم عبد الله بن علي بن محمد بن أبي طاهر الكاشاني : « عرايس الجواهر واطايب النفائس » .

٩ - احمد بن عبد العزيز الجوهرى : « رسالة في الجواهر » .

١٠ - ابن زهر الاندلسي : « خواص الاشياء » .

١١ - التيفاشي : « ازهار الافكار في جواهر الاحجار » - انظر فيما بعد - وكان لكتاب « الاحجار » المنسوب الى ارسطو تأثير واضح في بداية هذه الابحاث في الاحجار . وقد نشره وعلق عليه يوليوس روسكا :

J. Ruska: Das Steinbuch des Aristoteles, mit Literargeschichtlichen Untersuchungen nach der arabischen Handschrift der Bibliothèque Nationale , Herausgegeben und Uebersetzt. Heidelberg, 1912.

وراجع ايضاً :

H. Ritter F. Sane - R. Winderlich: Orientalische Steinbücher: 1935.

لكن ربما كان أهم ما وصلنا من هذه الكتب الاسلامية (العربية والفارسية) كتاب الجماهر في معرفة الجواهر وقد أهدها البيروني الى السلطان الغزنوي مودود . وينقسم الكتاب الى قسمين متميزين : الأول في الجواهر والاحجار الكريمة ، والثاني في المعادن والفلزات بوجه عام . والكتاب قد صححه F. Krenkow في سنة ١٣٥٥ هـ (١٩٣٦) ونشره في مجموعة دائرة المعارف العثمانية في حيدر اباد الركن (الهند) .

وقد ترجم القسم المتعلق بالبللالي في مجلة Islamic Culture المجلد الخامس عشر ، سنة ١٩٤٢ .

وقد درسه : فيدمن : « في قيمة الاحجار الكريمة عند المسلمين » .

Wiedemann: Ueber den

Wert von Edelsteinen bei den Muslimen, Bd. II, 345 - 358

التيفاشي : « ازهار الافكار في جواهر الاحجار »

Frön de Pensieri sulle

Pietre preziose di Ahmed Teifascite, opera stampata nel suo originale
arabo, traduzioni italiana suppressa e diverse note di A. R. Biscia. Firenze,
1818



تلك هي نخبة من الابحاث المهمة التي قام بها المستشرقون الاوروبيون والامريكيون
في ميدان العلوم عند العرب والمسلمين بعامه . وقد توالت منذ قرن ونصف بمختلف
اللغات الاوروبية الحديثة ، فكان لها فضل الكشف عن الدور العظيم الذي قام به العلماء
المسلمون سواء في تقدم العلوم الرياضية والطبيعية والحيوية والطب والبيطرة والزرعة
والفلك ، وفي نقلها وشرحها من التراث العلمي اليوناني والشرقي القديم (الهندي
والفارسي والسرياني) الى اوروبا في العصر الوسيط . واذا كانت الغالبية العظمى من
مؤلفات العلماء المسلمين لا تزال على المخطوطات ، ولم تتناولها ايدي الدارسين بالبحث
والتحقيق والتحليل والارجاع الى الاصول ، فإن ما بذله هؤلاء الذين أتينا على ذكر
ابحاثهم يعد مجهوداً ضخماً خليقاً بكل اعجاب ، وتقدير وعرفنا بالجميل . وان أسماء أمثال
فيدمن وسوتر ونلينو وروسكا وكراوس ينبغي أن تقرن دائماً بالاجلال . وإما الشيء المؤلم
حقاً هو أننا لا نعثر في الربع قرن الاخير على نظراء هؤلاء الاعلام الأفذاذ ، رغم ازدياد
عدد « المشتغلين » بتاريخ العلوم عند العرب ، ممن لا عمل لهم غير الترتبة في المؤتمرات
والتباهي بالضئيل التفاه من الوريقات ! .

رسالتان لسكويه

١ - «مقالة في النفس والعقل»

٢ - «رسالة في اللذات والألام»

كلتاهما عن مخطوط:

. راغب باشا في استانبول رقم ١٤٦٣

[٥ ب] مقالة للأستاذ أبي علي مسكويه ، رحمه الله *

في النفس والعقل

وهي جواب^(١) سائل سألها عنها وحل شكوك

أدركها في الجوهر البسيط القائم بنفسه

بسم الله الرحمن الرحيم

- ١ -

< سؤالات المسائل : القسم الأول منه >

قال المسائل :

إذا كان لا كُليَّ يُعَلِّمُ بالعقل ، ولا جزئيَّ يُعَلِّمُ بالحسَّ إلا ومع كل واحدٍ منها صاحبه - فمن^(٢) أين نتق بشهادة^(٣) أحدهما بشهادة الآخر ؟ ولهذا كان كل^(٤) مَنْ عَدِمَ حاسةَ عَدِمَ الفكر الصحيح في كليّاتها^(٥) لعدمه ، ذلك في جزئياتها - فمن أين لنا أن نتق بإثبات أمرٍ ليس بواحدٍ من هذين ، أو^(٦) هو أحدهما وليس له شهادة الآخر من طريقه الذي به يُوصَلُ إليه ؟!

ويحكى عن روفس^(٧) الطبيب أنه قال : « ليس أحدٌ يعين في الفكر في علمٍ ما إلا

(١) عن عبطوط رابع ناشا في استنبول رقم ١٤٦٣ ورقة ٧٥ - ٢٢ ب - ومسرمر إليها بالحرف من وقد سبق أن شرها الأستاذ محمد عرقون في « معطلة الدراسات الشرقية Bulletin d'Etudes Orientales المجلد رقم ١٧ (السنوات ١٩٦١ - ١٩٦٢ ، دمشق سنة ١٩٦٢) ص ٢٠ - ٦٥ ولكن شرته حافلة بالأعلاط ، وسشير إليها وإليه بالرمز ع .

(٢) ع . وسائل - وهو تحريف فاحش

(٣) ع في ان - وهو تحريف شديد .

(٤) ع يتق لشهادة - وهو تحريف

(٥) ع كان (!)

(٦) ع : كعدمه - ولا معنى له . راجع ما سيرد بعد .

(٧) ع : إذ - وهذا يحل بالمعنى

(٦) روفس « حكيم طبيعتي حير بصنائه الطب في وقته ؛ متصدراً للتعليم والمعرفة للطبيب . وله في ذلك تصانيف وآراء ، إلا أنه كان ضعيف النظر مدخول الألفه . وكان قديم العهد ، من مدينة أفسس ، قبل جالينوس » (القفطي : إحصاء الحكماء ، ص ١٨٥ ، نشرة بيروت سنة ١٩٠٣) وقد ذكر له ابن النديم (ص ٢٩١ - ٢٩٢) « نشرة فلوجل » أساء ٤٢ كتاباً في الطب وبعد من أبرز الأطباء الاسكندرانيين في الفترة ما بعد ميلاد المسيح ، ومن المحتمل أن يكون قد عاش في عهد تراجان (صار امبرطوراً في سنة ٩٨ بعد الميلاد ، حتى وفاته سنة ١١٧ بعد الميلاد) . وقد ضاع معظم مؤلفاته وبعضها وصلنا بعضاً . وأسمعى الآخر ورد على شكل اقتباسات لدى المؤلفين المتأخرين ، خصوصاً عند أوريباسيوس Orisbaros . ولكنه عن المؤلفين ذكره أوريباسيوس وأيتيوس Aetius ، ولكنه مفقود . وقد لقم دارميرج Daramberg ورويل Ruellc شر ما بقي لنا من مؤلفات روفس ، وذلك في باريس سنة ١٨٧٩

وينتهي به ذلك إلى مالبخوليائه.. فما يؤمننا - إذا اعتقدنا أوهاماً ليس لها جزئيات مشاهدة بالحس، أن <لا تكون^(١) بهذه الصفة؟ وإذا كان الحس يكذب ويغلط أحياناً كثيرة، وكان التخيل في ذلك على أضعاف ما عليه الحس من الغلط والكذب في المني والوسوسة وحديث الناس وأجناس الخوف والأمان والعلل العارضة، وكان العقل إنما يأخذ ما يأخذه - إن كان على جهة التذكير أو على جهة الانتداح عن أحد هذين - كيف نأمن، فيما نعتقد في هذه الجواهر التي نعتقد أنها روحانية - إذا لم ندرك لها جزئيات؟!

< جواب مسكويه >

قال الأستاذ أبو علي أحمد بن محمد - رحمه الله :

[٦ أ] إن السائل يني جميع كلامه وسؤالاته على أن العقل لا يدرك غير كليات الأمور التي يأخذها من جزئيات الحواس. وكأنه جعل العقل تابعاً للحس. وهذا غير مُسلم، لأن الحس بالحقيقة هو التابع للعقل، وإن كان وجوده فينا مقدماً بالرمان، أعني أن الحس معنا منذ مبدأ كوننا، فاما العقل فيظهر فينا أثره بآخرة^(٢)، ولكن وجوده مقدّم للحس بالذات.

ونترك قضية هي العمدة في جوابه، وبها انحلال شكوكه. ولو لحطها في عرض كلامه، لاكتفيت بإيراد نص كلامه على التقديم والتأخير من غير حاجة إلى كثير زيادة ونقصان. وأنا الآن ذاكرها^(٣)، وهي أنه ليس جميع أفعال العقل واثاره عندنا هو ما يلتقطه الحس من الجزئيات فيسبها العقل ويوحده^(٤) من الكثرة، أعني كليات الأمور. بل له فعل آخر خاص، ليس بمأخوذ من الحس: وذلك أن له الأوائل^(٥) التي بها يحكم على الحس وغيره، <وهي> ليس بمأخوذة من شيء غير العقل نفسه؛ لأنها لو كانت مأخوذة من شيء آخر، لم تكن أوائل؛ وقد قلنا إنها أوائل. مثال ذلك: أن العقل إذا جزم^(٦) الحكم بأنه ليس بين طرفي النقيض واسطة، أعني أنه ليس^(٧) بين السلب والایجاب شيء آخر

(١) لا يوصفه في ع

(٢) مباحره وهو مخبر شع وبأخذه أو بأخذه = في وقت متاخر

(٣) أي هذه القضية التي نذكرها السائل

(٤) أصله ع إلى بوحدها - وهو خطأ اد يعود الصمغ إلى قوله « جميع أفعال » صحب ان يدكر الصمغ

(٥) أي المبادئ والقضايا الأولية الضرورية.

(٦) حرم أمضى - أصدر يقال حرم اليمين أمضيتها

(٧) ع م. وهو مخبر فاحش

< فإن هذا > هو حكم أولي لم يلخذه من شيء البتة ، ولذلك لا تُسأل عنه - « لِمَ ؟ » و « كيف ؟ » . ولا تُطلب للأوائل علة ولا سبب ، لأنه لو كان ذلك فيها ، لم تكن أوائل . فكذا إذا علم العقل ان الحس قد صدق أو كذبت ، فليس ^(١) يأخذ هذا العلم من الحس .

ثم أقول : إن الكل والجزء من باب الإضافة . وذلك أن الكل إنما هو كل لأجزاء ، والأجزاء إنما هي أجزاء لكلها . ولا يجوز أن تلحظ الإضافة إلا من ذاتين ، أو ذات واحدة في حالين . فإن تَرَكَّتْ الإضافة ولم تُلحظ بتة ، حصل ذات ليس له جزء ولا كل . والذي يلحظ هذا ^(٢) الذات منفرداً خالياً عن الإضافة والأعراض ، ليس بحس ولا عقل هيولاني .

ولعمري إن للحس ^(٣) نظراً في كلياتها ؛ إلا أن للعقل خاصة ^(٤) نظراً آخر ، ليس من باب الإضافة ولا من مبادئ المحسوسات ؛ وليس ينبغي أن نغفله وتنساه ^(٥) ، فإنما متى فعلنا ذلك حصلنا على بعض المعقولات ، أعني كليات الأمور المأخوذة من الحواس بالتقاطها من الجزئيات ، وفاتتنا المعقولات الشريفة التي هي بسائط الأشياء وذواتها التي ليست محسوسة ولا مأخوذة ^(٦) من الحواس ، على ما بينه أرسطو ومفسرو كتبه . وسأذكر ما يحضر حفظي في هذا الوقت ، إلى أن أتمكن من إيراد نصوص [٦ ب] الأقاويل عنه ، متمكني من الكتب ، إن شاء الله .

فأقول : ان أرسطو يقول : إن النفس الناطقة - أو العقل الهيولاني ، فإنها ^(٧) واحد ، ولا مُشاحة ^(٨) في الأسماء ، لما ^(٩) قد ظن أن أحدهما من جهة الحواس ، والآخر من جهة العقل ^(١٠) إذا نظرت إلى الأشياء المحسوسة ، لحقها شبهة بالانعكاس . وإذا نظرت

(١) ع ليس

(٢) « داب » مؤث من حيث الشكل . ولكن لأنها تدل على الاسماء أو الشخص ، فإنها تستخدم أحياناً مذكورة من حيث

معنى واتسع ذلك ، حتى لو دلت الداب على « الشيء » الخافد

(٣) ع الحس بظنه ^(٤)

(٤) ع خاصة بظنه وهو تحريف شديد

(٥) ع ولا شيء

(٦) ع من بواسطة

(٧) ع فإنها

(٨) ع ولمشاحة ^(٩)

(٩) ع في من ^(١٠)

١٠ ع فإذا

في الأمور التي فُحصها من جهة العقل بلا توسط الحس ، كانت ^(١) مستقيمة النظر . وهذه الألفاظ ، وإن لم تكن نفس ألفاظ الرجل ، فإنها مؤدية عن معناه ، لا سيما فيما فسره ثامسطيوس ^(٢) من كلامه ولخصه في كتابه : « النفس » ، فإنه عبّر في هذا المعنى عبارة فصيحة ، على مذهبه في الكلام على هذه المعاني اللطيفة .

ويبين من كلام الحكماء في هذا الباب أن للعقل فعلاً خاصاً به ؛ أعني جهة من النظر ليست من مبادئ الحواس . وعلى هذه الجهة يدرك العقل كليات المحسوسات < وهي > لم تعلم أنه قد أدركها وعقلها . فإما إدراكها لها ، فللمتشكك أن يقول إنه إنما أخذ تلك الكليات منها . وأما علمه < لها > ، فإنه قد علمها وأدركها ولم يعلمها ^(٣) من الحس ولا من شيء آخر ؛ ولو كان كذلك ، لكان يُدرك كل علم يعلم ، وهذا ^(٤) يَمُرُّ إلى ما لا نهاية له . فهو محال . فالعقل يعلم هذه الأشياء ، ويعلم أنه علمها . وهذا العلم الثاني ، أعني الذي به عِلِمَ أنه قد عِلِمَ ، هو ذات العقل ، وليس يحتاج إلى غير ذلك في إدراك ما أدرك أنه قد أدركه . ولذلك يقال إن العقل والعاقل والمعقول : شيء واحد لا غيرية فيه .

وأما الأشياء المحسوسة فإنها هيولانية ؛ والخاص منها غير المحسوس ، لأنه لو كان هذا ذاك ، لم يكن محسوساً . وذلك أن الخاص لا يحس ذاته ، ولا هو موافق له كل الموافقة . والمحسوس أيضاً لا يحس ذاته . فإما العقل فإنه يعقل ذاته ويعقل غيره ، بأن ينتزع صورته الهيولانية ويبسطها ^(٥) حتى تصير معقولة . فإذا صارت كذلك ، فهي العقل والعاقل والمعقول . فإما تحصيل المعقولات في النفس الناطقة لأنها بالقوة عاقلة ، أعني أن الصور العقلية لها بالقوة . فإذا صارت فيها بالفعل ، اتحدت بالفعل وصارت هي ؛ ولذلك سميت عقلاً هيولانياً .

ومما يبين هذا المعنى ، أن كل شيء بالقوة ، فإنه ليس يخرج إلى الفعل إلا بشيء آخر هو موجود بالفعل . لأنه لو كان يخرج بذاته ، لكان أبداً بالفعل ولم يكن بالقوة ، لأن ذاته قد كان له وهو بالقوة . وإذا كان ذاته سبب خروجه إلى الفعل ، وذاته لم يَزَلْ بالقوة ،

(١) ع مستقيم (١)

(٢) شرح ثامسطيوس كتاب النفس كله فشرح الحالة الأولى في مقالين ، والثانية في مقالين والثالثة في ثلاث مقالات ، وعلى هذا اشرح اعتمد اسحق بن حنين في تصحيحه لما سبقه من كتاب « النفس » (ابن النديم ، ص ٢٥١ ، علوحد) راجع مقدمة بشرتنا لترجمه اسحق بن كتابا . « أرسطو طاليس . في النفس . » ، القاهرة سنة ١٩٥٤ ، والنسخ اليوناني هذا شرحه في شرح في مجموعة ٧. 3 . Commentaria in Aristotelem graeca ، سنوا ١٩٥٠ Thomistius In de anima

(٣) ص ، ع - فلم يعلمه

(٤) ع وهذا هو إلى (١)

(٥) تشديد السين : بمعنى . يجعلها بسيطة ، أو من البساطة

وَجَبَّ أَنْ يَكُونَ أَيْضاً لَمْ يَزَلْ بِالْفِعْلِ . فَهوَ إِذَا أَبَدَ بِالْقُوَّةِ ، وَأَبَدَ بِالْفِعْلِ [١٧] - وَهَذَا عَمَلٌ . فَلِذَا نَخْرُجُ مَا فِي الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ غَيْرُهُ . وَيَجِبُ عَلَى هَذَا أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْمُخْرَجُ لَهُ إِلَى الْفِعْلِ مَوْجُوداً بِالْفِعْلِ ^(١) : لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ بِالْقُوَّةِ ، لَكَانَ مِثْلَهُ ^(٢) فِي حَاجَةٍ إِلَى مَا يَخْرُجُهُ إِلَى الْفِعْلِ .

فَإِذَا النَّفْسُ هِيَ عَاقِلَةٌ بِالْقُوَّةِ . وَإِنَّمَا يَخْرُجُهَا إِلَى الْفِعْلِ الْعَقْلُ الَّذِي هُوَ بِالْفِعْلِ . وَهَذَا الْعَقْلُ الَّذِي هُوَ بِالْفِعْلِ ، لَيْسَ يَعْقِلُ مَعْقُولَهُ عَلَى جِهَةِ الْخُرُوجِ إِلَى الْفِعْلِ ، وَلَا سَبِيلَهُ ، فِي عُلُومِهِ هَذِهِ السَّبِيلُ ، بَلِ الْأَشْيَاءُ لَهُ أَوْلِيَّةٌ ، لَيْسَ لَهَا سَبَبٌ وَلَا مَبْدَأٌ مِنْ غَيْرِذَاتِ الْعَقْلِ ؛ بَلِ تِلْكَ الْأَوَائِلُ هِيَ الْعَقْلُ وَهِيَ الْمَعْقُولُ . وَخَارِجُ هَذَا الْعَقْلِ <لَيْسَ ^(٣) يَوْجِدُ> شَيْءٌ آخَرُ هُوَ سَبَبٌ لَهُ . فَغَمُضَ الْكَلَامُ فِيهِ ، بَلِ أَظُنُّ أَنَّ فِي ^(٤) جَمِيعِ هَذَا الْمَأْخُذِ الَّذِي سَنَحُ الْكَلَامُ فِيهِ عَمَّا بَدَأَتْ بِهِ - غَمُوضاً . وَسَأَعِدُّ عَنْهُ إِلَى بَيَانٍ آخَرَ ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى ذُو الْحَوْلِ وَالْقُوَّةِ - فَأَقُولُ : إِنَّ الْحَوَاسَ ، مَتَى لَمْ يَحْضُرْهَا الْعَقْلُ عِنْدَ التَّصْفِيحِ لِلْأَجْزَاءِ وَلَمْ يَشْهَدْ ^(٥) لَهَا بِالصَّحَّةِ وَالْفَسَادِ ، غَيْرُ مُفِيدَةٍ شَيْئاً وَلَا يَنْتَفِعُ بِهَا ، وَذَلِكَ أَنَّهَا تَخْطِئُ فِي مُحْسُوسَاتِهَا ضَرْوياً <مِنْ> الْخَطَا ، وَبَرْدٌ عَلَيْهَا الْعَقْلُ ذَلِكَ وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا ، بَلِ يَقُولُ إِنَّهُ لَا تُحْسِنُ بَنَةً ، مَعَ ارْتِفَاعِ الْمَوَانِعِ مِنْهَا وَفِيهَا - وَذَلِكَ إِذَا غَابَ عَنْهَا الْفِكْرُ ، أَوْ دَهَلَ عَنْهَا الْعَقْلُ . وَهَذَا شَيْءٌ ظَاهِرٌ ^(٦) عِنْدَ مَنْ يَسْتَعْمَلُ فِكْرَهُمْ بِمَهْمٍ بِسْتِغْرَاقِهِ ^(٧) ، فَإِنَّهُ لَا يَبْصُرُ وَلَا يَسْمَعُ كَثِيراً ^(٨) مِنَ الْمَبْصُرَاتِ وَالْمَسْمُوعَاتِ مَعَ حُضُورِهِ وَارْتِفَاعِ الْمَوَانِعِ مِنَ الْحَسِّ وَالْمَحْسُوسِ .

< أخطاء ^(٩) الحواس >

فَإِنَّمَا وَجْهُ الْخَطَا مِنَ الْحَوَاسِ فَكَثِيرَةٌ جَدّاً :

أ) ** من ذلك خطأ العين في الشيء المبصر من قريب ومن بعيد . أما خطأها من

(١) في الصلب : بالعقل ، والتصحيح في الماشي .

(٢) ع سبيله - وهو تحريف فاحش . والمعنى أنه سيكون مثله حيث يتجلى في احتياجه إلى ما يخرج من القوة إلى الفعل

(٣) أصعبها يستقيم المعنى . وقد تركها ع على حالها

(٤) ع من - وهو تحريف يفسد المعنى .

(٥) ص . تشهد له - والتصحيح في ع .

(٦) ع من عند من - وهو تحريف ظاهر .

(٧) يستغرقه (!) - وهو غلط فاحش

(٨) ع كثيرات المبصرات .

١٠ . يوجد بظهر هذا الباب في تهذيب الأخلاق ، ص ٨ ، [شره و زريق ، بيروت سنة ١٩٦٦

ص] أصعبها هذا الترتيب لزيادة الأيضاح

البعيد فبرؤيتها الشمس صغيرة مقدارها عَرْضُ قَدَمٍ ، وهي مثل الأرض كلها مائة وبيفًا وستين مرة . فيشهد بذلك العقل ، فيُقبَل منه . ويشهد بذلك الحسُّ ، فلا ينبل منه . وأما خطؤها من القرب ، فبمترلة ما نرى ضوء الشمس ، اذا وقع علينا من ثقبٍ مربعة صغار كخلل^(١) البواري التي يستظل بها : فلأننا نرى الضوء الواقع منها مستديرًا ، وإنما يصل من ثقبٍ مربعة مستطيلة و<نحن> نعلم أنه ليس كما نراه .

(ب) ونخطيء العين في حركة القمر والسحاب ، والسفينة والشاطئ ؛

(ج) ونخطيء في الأشياء المسطرة والمتساوية ، كالأساطين والنخل والشجر ؛

(د) ونخطيء في النقطة ، إذا كانت على شيء يتحرك على الاستدارة حتى تراها كالحلقة والطوق ؛

(هـ) ونخطيء في الأشياء المبصرة في الماء ، فترى بعض الأشياء أكبر من مقدارها . وبعض الأشياء مكسورة . وهي صحيحة ، وبعضها معوجة وهي مستقيمة [٧ ب] ، وبعضها منكوسة وهي منتصبة .

وبالجملة فهي يرى الأشياء كلها بقدر الزاوية التي هي رأس غرووط ، فاعدته الشيء المبصر ، بينها^(٢) رأسه المخروط المستدق الذي عند البصر ، و هي الزاوية . فإن كانت هذه الزاوية كبيرة ، كان البَصَرُ كبيراً . وإن كانت صغيرة^(٣) ، كان صغيراً ؛ فيختلف البَصَرُ ، بحسب اختلافه^(٤) . وهذا استخراج العقل ، لأن هذا المخروط ليس بحسوس . والعقل هو شئيه بوساطة المادة .

وهذه حال جميع الحواس في الأغاليط التي تعرض لها وتحكم بها ، حتى يردّها العقل ويستخرج سببها :

(١) وذلك أن الذوق يختلف أحواله حتى يجد الانسان الماء في بعض الأحوال حلوًا ،

(١) كحلل (الحاء المهملة) وهو تحريف شنيع والخلل مع حله (فتح الحاء وتشديد اللام) القرحة في احص وغيره ،
الثقب الصغير البواري . الحصى المصوغ من البردى أو البزاق ؛ وهو جمع الدابة ولا تراه تستعمل في مصر عند
العرض ، خصوصاً في نواحي دماط ورأس البر ، وحول بحيرة البرلة حيث يكثر البردى والثقب (نصم ث) ، وسكون
العاف) جمع الثقب

(٢) عبر واصح في المخطوط ، وبركه ع على حاله - ممدو (؟)

(٣) ص كل صمراً . والتصحيح في ع

(٤) ع - اختلافه - والتصحيح في ع .

وفي بعضها كريهاً ومالحاً ومراً . وكما يجد صاحبُ الصفراء العسلَ مرّاً ، وصاحبُ البلغم بالضد .

(٢) وكذلك حال السمع في الصدى الذي يسمعه من الجبل أو المواضع المستديرة الصقيلة وفي طينان^(١) الأشياء المختلفة .

(٣) وعلى هذا يكون حال الشَّم : فإن الذي يألف الأشياء المتتمة لا يحس بالتتن^(٢) ؛ والمتنقل من رائحةٍ إلى رائحةٍ لا يجد حقيقة الثانية ؛ وربما التمس عليه الحال حتى لا يدري ما الذي يحكم فيه .

(٤) وكذلك الأمر في اللمس لمن يألف الأشياء الخشنة ، إذا لمس شيئاً . وكذلك حال اليد التي تكون حارة إذا لمست ما هو دونه في الحرارة وجدته بارداً . فأما مَنْ تكون يده باردة ، فإنه يجد ذلك بعينه حاراً .

والمعتدلُ من جميع الأشياء لا يدركه الحسُّ ، وإنما يحكم به العقل ؛ وهو الذي يستخرج العللَ في الجميع ؛ إليه ترتقي الحواسُّ بالمحسوسات حتى يحكم فيها ويردُّ البعض ويقبل البعض . إذ ليس الحاكم على الحواسِّ بالصحة أو الفساد ، والناظر في جميعها وفي أسبابها وفي عللها غيره ، وهو أشرف ، لا محالة ، منها ، لأن الحاكم في الشيء والمزيف له ، أو المصحح أفضل منه . والأفضل لا يكون تابعاً ، أي لا يكون قوامه بما هو دونه ؛ بل الأولى ، أن يكون قوام ما هو دونه به .

فأما قوله^(٣) : « إن كلَّ مَنْ عدم حاسةً ، عدم الفكر الصحيح في كلياتها لعدمه ذلك في جزئياتها » - فهو صحيح مقبول .

وأما قوله^(٤) ، من أين نتيق بآثبات أمرٍ ليس بواحد من هذين ؟ - فإنه ، حكمٌ على أن مَنْ جهل بابَّ الإضافة ، جهل كلَّ شيء . وليس الأمر كذلك ، بل ينبغي أن نقول : إنَّ مَنْ جهل النصف ، فقد جهل الضَّعْف ؛ إلا أنه لا يجهل طبيعة العدد الذي عرَّض فيه الضَّعْف والنصف وجميع الإضافات ، أعني الثلث والربع وما يتلوها إذا لم يلحظ^(٥) منه الضَّعْف والنصف .

(١) كذا في المخطوط ص - والمصدر من طَرٍ يطرَّ هو . طَرٍ وطِين . ولم نجد المصدر « طينان » في المعجم

(٢) النس (يسكور التاء) : الرائحة الكريهة

(٣) راجع أول هذه الرسالة ، ص س

(٤) راجع أول هذه الرسالة ، ص س

(٥) في الصلب . محط ، والتصحيح في المعاش

فأما قول روفس الطيب : « إنه ليس بمعن أحد في الفكر [٨ أ] في علم ما إلا وينتهي ؛ ذلك إلى ماليخوليا - فإذا ظن أن هذا الاسم في تلك اللغة التي تخصص بها ليس بمطلق على المرض وحده ، بل هو اسم لكل فكر ، ولأ لزم - بحسب قول روفس - أن الآراء الصحيحة التي تصدر عن الأفكار الطويلة الزمان تكون مرضاً عظيماً . ونحن نعلم أن الفكر الذي يعن فيه صاحب الهندسة حتى يستخرج به أمراً نافعاً في العالم : من نحو استخراج ماء إلى وجه الأرض ، أو رفع طريق ، أو تحريك شيء ثقيل^(١) بقوة ضعيفة يسيرة ، - والفكر الذي يعن فيه مذبذب الجيش وسائس المدينة حتى تتم له عمارة أو غلبة عدو مفيد ، ليس بمرض . وكيف يكون مرضاً ، والإنسان إنما يطلب الصحة من جسده وتدريبه^(٢) لبدنه ليتّم له بها الفكر الصحيح الذي يؤديه إلى كل خير مطلوب من دنيا وآخرة . وهل بين الإنسان وبين البهيمة فرق إلا بقوة الفكر والتميز ؟ فإنّ هذه القوة هي التي تفضله على غيره ، وبها يحجم على جميع الخيرات ويحذر من جميع الشرور ، بل بها يفرق بين الخير والشر في الأمور ، ويميّز الحسن من القبيح في الأعمال^(٣) ، والصدق من الكذب في الأقاويل ، والحق من الباطل في الاعتقادات . على أن الطيب - من حيث هو طيب - ليس له نظر في غير الاعتدال الخاص بجسد لجسده ليحفظه إذا كان موجوداً ، ويردّه إذا كان مفقوداً وإذا كان خاصّة نظره في هذا الباب ، فله أن يسمّى - بحسب صناعته - كلّ ما كان خارجاً^(٤) عنه بـ « المَرَض » . كما أن النجار له أن يستعمل الحديد التي يستعملها الصائغ معوجة ، وذلك الاعوجاج الذي هو عند النجار ، كذلك هو الاستقامة بحسب صناعة الصائغ . وكل واحد منها ، إذا لحظ صاحبه من جهة صناعته التي تخصّه ، سماها^(٥) فاسدة .

ونقول أيضاً على سبيل المعارضة لهذا التشكك : هل إمعان روفس في الفكر وبلوغه من الطب ذلك المبلغ - وهو الذي صيرّه فاضلاً في صناعته - ماليخوليا ؟ وفكره في قوله هذا الذي حكّيته عنه هو - على حكمه أيضاً ماليخوليا ؟ فكيف يجب أن نحكم عليه ؟ وما الذي نقول فيه ؟ ألا أننا نتدارك^(٦) نصرة كلام هذا الرجل الفاضل بتخريج وجّه لكلامه صحيح ، وهو أن روفس أوماً إلى العلوم الوهمية والأوهام بأسرها : إذا أمعنت في

(١) دراهم مكدا - يقبل [إليه] بقوة - وهذا تشويه فاحش !

(٢) ع تدبيرة - وهو تحريف

(٣) فوقها في المخطوط : الأعمال .

(٤) ص : عنه ويصحّ أيضاً بأن يعود الصمير على الشأن بوجه عام

(٥) فوقها . يسميها

(٦) ع شرك - وهذا يعسر المعنى وتدارك الشيء - أدركه ورأه .

الحركة ، انتهت إلى المالمخيوليا على هذه الجهة . والوهم تابع للحس . وإذا أخذ صورة طبيعية ، فإنما يجعلها عن طبيعة لم تتركب منها تركيبات لا نهاية لها ، وليس لواحدة منها وجود طبيعي بوجه من الوجوه . ومثال ذلك أن الوهم يأخذ [٨ ب] صورة الجسم ، أعني الأبعاد الثلاثة ، فيأخذها في غير جسم ، ثم يتوهمها موجودة من خارج الوهم ، معتقداً^(١) من ذلك الخلاء وأنه مسكوب حول العالم موجوداً لا محالة . ثم يُشكّل^(٢) في وهمه أيضاً أنواع الاشكال التي ليس لها وجود ويسأل عنها سؤال ما هو موجود ، وأعني انه يتصور شخصاً خارج العالم جالساً على سطح الكرة القصوى ، ثم تسأل كيف يكون حال هذا الوهم المحال سؤال مَنْ ظنه موجوداً . وكذلك حاله في الأوهام التي تجري هذا المجرى . وكلما أمعن في هذا الضرب ، كان أبعد من الأمر الموجود . وهذه حال الوهم والعلوم الوهمية . وتتبعها التخيلات الباطلة والوساوس المكروهة . وربما ترقى إلى المحالات من الأمانى ، واستشعار مخاوف ومهالك لا حقائق لها : وهذه هي صورة المالمخيوليا .

فأما الفكر في هذا العارض كيف عَرَض ، واستخراج علله واسبابه ، والوقوف على حقائقها ، ومعالجته بما يزيله ويصلحه - فليس يُسمّى - ذلك أحدنا : مالمخيوليا ، اللهم إلا أن تلك اللغة تستعمل هذه اللفظة ، على معنى المرض ، فتكون المالمخيوليا والفكر يعبران عن^(٣) معنى واحد .

وبالحملة ، ليس العقل من الوهم في شيء ، لأن الوهم - كما قلنا - تابع للحس فأما العقل فهو حاكم عليه وأدل له في الوجود وإن كان يظهر أثره في الانسان بعده . والدليل على أن الوهم تابع للحس أنه ليس يمكننا أن نتوهم شيئاً لم نحسّه أو نحسّ شيئاً لم نحسّه . ومتى التمسنا من الوهم ذلك ، لم يساعدنا عليه بتة ، وإنما يساعدنا على التركيبات من الاشياء التي أخذها من الحس ، أعني أنه يركب جناح طائر على جمل ، مثلاً ، فأما أن يمكنه أن يلحظ شيئاً لم يحسّ له مثلاً ، فلا .

وليس كذلك العقل : فإنه إنما يعقل الأشياء التي يحسّها ، ويردّ بين أحكام الحس شيئاً كثيراً . والفرق بين الوهم والعقل يجب أن يؤخذ من مظاهره ، فإن اشتغالنا ، بمرجنا عن سَمَت هذه المسألة إلى تحرير القول في قوى الحواس وترقيتها الى قوة واحدة تسمى الحس المشترك . وكيفية ذلك والكلام فيه يتسع ؛ وهو مبين في كتبه المؤلفة فيه .

(١) من متقد والتصحيح في ع

(٢) صحيحها ع إلى تشكّل - وهذا تحريف ، إذ لا يتفق مع قوله بعد ذلك - سأ - . إذ لا بد من فعل متعد

(٣) ص ، ع - على

فأما قوله^(١) : « إن العقل يأخذ ما يأخذه على جهة التذكير ، أو على جهة الانقذاح » - فهو يأخذ غير المأخذ الذي بدأ به في صدر الكلام . وذلك الكلام هو الذي يحكى عن أفلاطون وأرسطو ، ويُظن أن بينهما فيه خلافاً^(٢) ، وأن أفلاطون يقول إن العقل إنما يتذكر بمعقولاته ما كان له قبل تدبيره للهيولانيات . وإنما عَرَضَ له النسيان لوقوعه في الهيولى ، لا أنه يستفيد شيئاً لم يكن له .

ويُظن بأرسطو أنه يقول : بل إنما ينقذح له ذلك من ها هنا .

وليس [٩ أ] الأمر على ما يظنه كثير من الناس من أن ها هنا خلافاً من هذين الحكيمين . ولكن إنما اختلف نظراهما ، كما يختلف نظر الإنسان إلى فوق ، وإلى أسفل : فإن المترقي والمنحدر بينهما مسافة بعينها ليست فوق ولا أسفل . ولما كان أرسطو إنما يعلمنا الحكمة بالترقي فيها من الأشياء الطبيعية ، وأفلاطون كان من عادته أن ينحدر فيها من الأمور الإلهية - اختلف نظراهما كما اختلف تعليمهما ، والمعاني متفقة . ولولا أني صمّمت^(٣) أن أعدل إلى بيان أوضح مما بدأت ؛ في صدر هذه الرسالة ، لأوجبت على نفسي كشف هذا الموضع ، لاتصاله ببيان المسألة .

ولكني أقول ، بحسب ما صمّمت ، إن الأمور التي سأل عنها السائل وقال^(٤) : « كيف نعتقد في هذه الجواهر التي نعتقد انها روحانية ، إذا لم ندرك لها جزئيات ؟ » - ليس لها حرثيات ولا كليات . إلا بعد أن نلاحظ معها الاجسام . فأما الشيء البسيط فلا جزء له ولا كل ، وإنما ثبتت آنيته بما يظهر من أثره ، لا من حيث يشاهد بالحس له جزء ثم تثبت آنية كل . وقد يطلق فيها ذلك على سبيل اشتراك الاسم لأجل الضرورة العارضة في ضيق الألفاظ بإضافتها إلى المعاني ، لأننا مضطرون إلى أن نعبّر بالعبارات المألوفة المأخوذة من الحواس ، عن المعاني الغريبة المعقولة . ولا سبيل لنا - في الإشارة إليها - إلا هذه الألفاظ ، كما نطلق على العرض أنه^(٥) يتحرك بحركة الجسم الذي يحل فيه وينقسم بانقسامه^(٦) . وليس العرض ، نفسه ، إذا لم نلاحظه مع الجسم ، يتحرك ولا منقسم^(٦) . وكذلك

(١) هذا القول ورد فيها ورد من سؤالات السائل في أول المقالة ، ص

(٢) راجع رسالة الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص

(٣) صممت - وهذا غلط ، إذ لا يوجد فعل كهذا معي . مضى وعزم . يقال صممت في كذا أو علمه . وسعدى . بيدل

صم عرفت

(٤) ع . ناه . وهو تحريف

(٥) ع بانقسامه

(٦) ع ينقسم - وهو تحريف لأنه لا يسلم الكلمة السابقة .

الجوهر الذي ليس بجسمٍ ليس بمنقسم ، لأن الانقسام إنما يكون في الأعظام ، والأعظام تكون للأجسام . وما ليس بجسمٍ فليس بذئ عظمٍ . فهو إذن غيرُ منقسم . فإن أطلقنا عليه ذلك في وقتٍ ، فيحسب استعارة اللفظ واشتراك الاسم . فنحن ، وإن قلنا في وقتٍ أن النفس الجزئية من حالها كَيْتٌ وكَيْتٌ ، أو أن النفس الكلية صُورُها كَيْتٌ وكَيْتٌ - فلسنا نذهب فيه إلى الانقسام الذي يُفهم من الأجسام ، بل نريد به أن الأشخاص المتكثرة يُعرَضُ ، نكثرتها^(١) بأن يكثر تدبير النفس لها ، فنسمي وجوه التدبير^(٢) تجزئاً ، وإن لم يكن بالحقيقة كذلك ، لتفهم من ذلك إشارتنا . ومثال ذلك أن الإنسانية في الناس ، وإن اختلفت بالمواد والأمزجة ، فهي بالحقيقة واحدة من جهة تصوُّرها ؛ كما أن الطابع ، وإن اختلف بالطير والشمع والرصاص والفضة لأجل اختلاف المواد ، فإنه في نفسه واحد . فكَذلك نقول إن القوة المصوِّرة للإنسانية واحدة ، وإن اختلف الأمر [٩ ب] بالمواد . ثم يصير تدبير تلك القوة لكل مادةٍ بحسب هيولائها منها ، كالإنسان الذي يبني بيتاً من طين ، ويعمل بركةً للماء ، ويبني سفينة من خشبٍ ، فيعمل من كل مادةٍ ما تقبله ويتم^(٣) به الغرض المقصود . ثم يتحرك في كل واحدٍ من هذه حركةً ملائمةً له : فإنه في البيت يمشي برجليه ، لأن هذه الحركة ملائمة فيه . فأما في السفينة ، فيتحرك بيديه باستعمال المقاذيف^(٤) ، لأن هذه الحركة ملائمة فيها . فأما في الماء ، فيتحرك بيديه ورجليه ، لأن الساحة هي الملائمة فيها .

وهذا المثال ، وإن لم يكن مطابقاً كل المطابقة ، فهو مشيراً إلى المراد من المعنى ، وأرجو أن يكون كافياً . ولا بأس بإيراد مثالٍ آخر ، حتى يتكشف هذا المعنى اللطيف به فأقول : إنك إن تصورت شخصاً تقابله مرأياً مختلفة الجواهر والأشكال في الاستدارة والتقيب والتغير وضرورب الأشكال - أليس كلٌ واحدةٍ^(٥) منها تقبل صورة محالفة للصورة الأخرى في الكبر والصغر والشكل واللون والقَد والهيئة ؟ ألا ترى أن الأشكال تختلف لأجل <اختلاف> القابلات ، والشخص واحد ؟ .

وهذه الأمثلة وأشباهاها ينبغي أن تفهم منها الإشارة إلى الممثل ، ولا يعتقد أنها هي أو

(١) ع . المتكثرة معرض نكثها إلى أن يكثر تدبير النفس لها - وكل هذه أخطاء فاحشة جداً

(٢) ع . التدابير تجزئاً . وهو خطأ فاحش جداً

(٣) ع . تم . وهو غلط

(٤) ع . المقذوف - وهذا تحريف أو مرأاة العامة في مصر . والمقذوف هو المجداف . وهو حشة في رأسها روح عريض بدنه

السمينة والجمع . مقاذيف

(٥) ع . واحد . وهو غلط نحوي

مثلها . وذلك أن هذه الأمثلة هي مضروبة من أجسام طبيعية وليست موافقة في الحكاية لتلك الجواهر التي ليست بأجسام . وإذا أخذ المثل على أنه تشبيه بالممثل ، عرض في المثالات مناقصات لا تلزم الممثل لبعده منه .

- ٢ -

< سؤال السائل : القسم الثاني منه >

ثم قال السائل :

« وإذا كان نهاية ما هو ^(١) إليه تركيب العالم > هي < في السات والحيوان والإنسان والنفس والعقل > . وكانت الحياة ممتعة أن توجد إلا مع حرارة القلب ، وممتعة أن نعدم مع حرارته . حتى إذا قطع قلب حيوان عظيم ، كالثور ، دام نبضه ما دامت الحرارة فيه ، فإذا برد ، تعطل النبض ؛ فإن جعل بعد قطعه على رماد وفي هواء حار ، حتى تطول مدة بقاء الحرارة فيه ، دام نبضه تلك المدة الطويلة ويبين بهذا > أنه < إنما يفعل فعله هذا للحرارة فقط ، لا لموضعه في البدن واتصاله بما يتصل به ، - وكان عظم أفعال العالم الكبير من تولد الرطوبة بين الحر والبرد بالاعراق ، وتولد اليبوسة عن الرطوبة بالتجفيف ؛ - و > كان < يتولد ما يتولد من الأركان ، كالمعادن والنبات والحيوان والإنسان ، والآثار العارضة في البلد كالسحاب وغيره وجميع الأصناف ^(٢) المهيأة للناس ، إنما ذلك بالحرارة - وعنها - في شمس أو نار - فلم ^(٣) لا نقطع أن النفس هي الحرارة ، لإدراكنا الجزئي منها ، فينا وفي غيرنا ، بالحس ، والكلي منها ^(٤) في الأنوار العالية [١٠ أ] والنار ، فتكون على يقين بشهادة الكلي للجزئي والجزئي للكلي ؟ » .

< جواب مسكويه >

قال الأستاذ أبو علي : إنه ^(٥) ما يبين من كلام السائل في هذا الفصل أكثر من أن الحرارة تبقى في بعض الأجسام إذا كان لها مدد من حرارة أخرى زماناً أطول من نقائها إذا لم يكن لها مدد . فإن نبض القلب تابع لحرارته . وأما الحياة فما يبين أمرها بعد من هذا المثل ، إذ القلب المتحرك بالنبض الباقي من الحرارة إذا ترع من الحيوان ليس يدعي أحد أن فيه حياة ، لأن سبيله في ذلك سبيل كل جسم حار إذا لم تكن حرارته ذاتية فيه . فإنه لا

(١) ي . قول ووصل

(٢) ع . جميع اعجاب المهة للناس (١١) وكله تحريف شمع حدا

(٣) ص . ثم ع . لم . ولهذا الجملة جواب الشرط لكل ما تقدم

(٤) منها . ناقصه في ع . مع ورودها بعد ذلك في مناقشة هذا القول ص . ٥١ من ١٧ من بشره ع !

(٥) اي . ليس يبين . وفي ع : بين

يلبث حاراً إلا بمقدار ما مُدِّه^(١) به غيره . فإذا انقطعت مادته سلك إلى البرد ، إما برمانٍ طويل أو قصير ، بحسب اليبوسة التي تمسك صورة الحرارة عليه مدةً والرطوبة التي تتخلل عنها سريعاً . وهذه سبيل الحديدية المحماة إذا أخرجت من النار ، بل هذه حال الماء الذي هو صد النار ، فإنه يتحرك بمجاورة النار حركة الغليان التي تشبه نبض القلب . وهذه حال كل جسم رطب . فإذا تباعد عن مجاورة النار ، فليس يخلو من أن يصادف هواءً بارداً أو هواءً حاراً ، فتكون مفارقتها الحرارة التي فيه بحسب ذلك . فإن وضعت على رمان بقية حركة لعلبان فيه مدة ما . وليس [لأحد أن] يقول إن الماء الحار حي ، ولا أن شيئاً من الأجسام الحارة المتحركة بالحرارة حي ، ولا تدعى الحياة إلا للحيوان ذي النفس . وليس يكفي الحيوان < في > حياته بالحرارة فقط ، بل يحتاج إلى رطوبة ، فإن حرارة الحي ، إن عذمت تلك الرطوبة ، بطلت سريعاً . وستبين أن الحرارة كالألة^(٢) في وجود الحياة . فإما أن تكون هي الحياة ، فلا . وإذا لم تكن حياة ، فليست أيضاً نفساً تعطي الحياة ما توجد فيه على ما سنبينه فيما بعد . فأما في هذا الموضع فنريد أن نقص ما أورده السائل ونعلمه أنه لم يتبين ما أراد تبينه ، ثم نثبت المذهب الصحيح ، ونبطل الشكوك التي تشكك بها . فقول :

أما قوله . « إن عظم أفعال العالم الكبير من قوام الرطوبة من الحر ، والبرد ، وتولد اليبوسة عن الرطوبة بالتجفيف » - فغير مُعترفٍ به ، لأن هذه العناصر الأربعة كلها أوائل الكون ، وليس بعضها متولداً عن بعض . وقد أجمع الطبيعيون أن اثنين منها فاعلان ، وثالث مفعلان . أما الحرارة والبرودة ففاعلان . وأما الرطوبة واليبوسة فمفعلان . وكل واحد من هذه الأربعة أصل في نفسه ليس يتولد عن الآخر ، وإنما يستحيل بعضها إلى بعض على رأيهم ، لا خلاف بين المحققين الفضلاء في ذلك . وليس [ب ١٠] هذا مما يعترض به < على ما عزمنا تبينه > ؛ ولكننا كرهنا أن يمر في عرض الكلام ما لا يُعترف به ، وإن كان لا يقدح في شيء من رأينا .

فأما قوله . « لم لا نقطع [على] أن النفس هي الحرارة » - فإننا نقول . لو كانت حرارة هي النفس ، لوجب أن تكون الحرارة حيث وُجدت ، وُجِدت النفس بوجودها . وبس الأمر على هذا ، بل الحرارة موجودة في أشياء كثيرة لا أنفس لها . وهي في النار نفسها موجودة في الصورة^(٣) ، وليست للنار نفس ولا حياة . ثم توجد للحرارة مراتب كثيرة .

١ . حار .

٢ . دالة . وهو خطأ واضح .

٣ . صورة النار هي الحرارة نفسها . وفي ع السورة وهو خطأ واضح .

مها ما تكون في الدرجة الأولى ، أو في الثانية ، أو في الثالثة ، والرابعة - على ما حصله الأطباء وغيرهم في كثير من النبات والجماد من المعادن ، وليس لشيء منها نفس ولا حياة وإن ظنَّ ظانُّ أن الحرارة التي تختص بالحيوان خاصة هي الحياة ، وقبلها هذا التحكم منه ونزلها عند شهوته - وجب عليه أن يلزم^(١) أن الحياة في الحي تتزايد بتزايد الحرارة ، وتتنقص بتقصصها . ولست نجد الأمر كذلك ، بل الحرارة ، تزيد في الحي وتنقص ، والحياة بحالها

فأما قوله : « إن النفس هي الحرارة ، لإدراكنا الجزئي منها فيما وفي غيرنا بالحس ، والكليُّ منها في الأنوار العالية والنار » - فهو فاسد ، لأن النار غير النور ، وليست الحرارة في الأنوار العالية بموجودة ، وقد قام البرهان على ذلك . فأما النار فإن الحرارة التي فيها ليست حياة لها ، ولا أظن السائل يذهب إلى أن النارية : لا جزؤها الذي عندنا ، ولا كلها الذي في أخص الفلك^(٢) ، أعني المرتب فوق الهواء .

فإن ظنَّ ظانُّ أن تلك الحرارة فيها حياة كلية ، وهذه الجزئية فيها حياة جزئية - لم يعسر على أحد مناقضته والرد عليه ولم يجب أن تشتغل عن الكلام فيها نحن بسبيله - بالانحطاط إلى هذا الضرب من الكلام .

فأما الأنوار العالية فقد تبين من الأصول الفلسفية بأن تلك طبيعة خامسة ، إذ ليست حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة . وإن أحب السائل أن نجرد لذلك كلاماً ، فعليه فيما نستأنف إن شاء الله . وإذا فيما بعد على النفس والحياة ، وبيننا حالهما ، وأقمنا البرهان على أن النفس جوهر وليست بعرض ولا صورة^(٣) هيولانية ، بل هي جوهر قائم بذاته غير محتاج إلى مادة تقوم بها - تبين هناك أنها ليست حرارة ولا نوراً ، إن قد علم أن هذين لا قوام لها بغير جسم ، وإنا اكتفينا في هذا الموضع بالمناقضة والرد على من ادعى فيهما غير الحق .

- ٣ -

< سؤال السائل : القسم الثالث منه >

ثم قال السائل :

« فإن لم نعمل [١١] واعتقدنا في النفس أنها جوهر روحاني لطيف لا ندرك لها كلياً

(١) ع ملزم ولمزم أي مقر لإماما كمنحه ضرورية

(٢) ع - الملك - وهو خطأ فاحش جداً

(٣) ص صهره - وهو تحريف

ولا جزئياً - فما يؤمننا بما قال روفس و«هو» أن يكون هذا ضرباً من الوسوسة لا حقيقة له ؟ وقد عدنا أن العقل أشرف من النفس، وعقلنا أن هذه القوة التي في الدماغ <و> التي لها تُدرك أفعال الذهن والحواس وتُفعل الحركات الإرادية - جَدَسُها فَبِنَا جَدَسُ السور . ثم نشاهد ذلك عياناً إذا تأملنا البؤبؤ^(١) المتصور^(٢) ، في عين كل من يَحْدَقُ ويدبّر النظر إلى عينه ، وكانت عين النفس من جنس عين الرأس ؛ وكاننا إنما نقويان في إدراك المدركات بالنور الخارج من البصر في الهواء نهاراً بالشمس ، وليلاً بالقمر وبالنار - لم لا نقطع أن العقل هو النور الذي يدرك الكلي والجزئي فيه عياناً ضرورةً في العالم الكبير والصغير فيكون على ثقة شهادة الجزئي للكلي ، والكلي للجزئي ؟ .

< جواب مسكويه >

قال أبو علي رحمه الله :

«الذي رضىناه»^(٣) ، من كلام روفس في المايلسوليا هو أن الفكر الصحيح ، إذا صدر عن العقل السليم ، أدّى الى حقائق الأمور وإلى الآراء المقبولة التي يعترف^(٤) بها كل عاقل . وليس يطلب أحد على شيء من العقل شاهداً من الحس : لا جزئياً ، ولا كلياً وإما يلتبس من لم يَرْتَضَ رياضةً تامةً في المعقولات^(٥) البريئة من المادة - مثلاً من الحس ، وهو الشاهد الجزئي وبينه^(٦) وبين المثل المضروب منه فرق ، لأننا قد نضرب مثلاً للمعقول من الحس ولا يلتبس له شاهداً منه ولا مثلاً ، كما يقول الله تعالى : « الله يور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح»^(٧) . ونقول نحن : مثل العقل في النفس كمثل العين في البدن . ونقول أيضاً : مثل العقل النفس مثل الربان في السفينة . فإن الأمثال تشبه الإنسان وتُسند فكره نحو النظر في مطلوبه وتصرفه عن المحسوسات صرفاً رقيقاً يتدرج به إلى أن يعقل - بعد الارتياض - معقولاته بلا مثل . وقد قال الله - عزّ من قائل : «ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون»^(٨) .

وأما الأمور التي هي أوائل في العقل أو قريبة من الأوائل فالتى لا يحتاج في تعلمها^(٩)

(١) بؤبؤ اسناد العين

(٢) ع. المتصور ولا معنى له.

(٣) من رضىنا وصح انما

(٤) ع. يعرف . وهو تحريف

(٥) ع. السربة (١١) - وهذا غلط فاحش

(٦) ع. ومن المثل المضروب منه فرق لأننا - ولا معنى له ؛ وصوابه ما كتبت

(٧) سورة النور ، آية ٣٥

(٨) سورة ابراهيم آية ٢٥ - والعرب أن ع تورد الآية عرفة ا

(٩) ع. تعلمه ولا في تعليمه

ولا في تعليمها إلى مثل ولا شاهد حسّي. وذلك أننا إذا سمعنا أن الإيجاب والسلب لا بد أن يصدق أحدهما على الموضوع - لا يلتصق عليه شاهداً من الحسن . وكذلك إذا قيل لنا أن شرائط النقيض كيت وكيت، وجميع مبادئ البرهان - لا نلتصق عليه شاهداً . وليس كل شيء نعلمه نحتاج فيه إلى برهان ، إذ البرهان نفسه أحد الأشياء التي نعلمها ، وليس يحتاج في علمه إلى برهان [١١ ب] ، لأنه لو احتاج البرهان إلى برهان لكان ذلك يستمر دائماً بلا نهاية ، ودعانا ذلك إلى أن لا نعلم شيئاً به ، لأن ما لا نهاية له لا يصح وجوده .

فقد تبين أن من المعلومات ما هو أوضح من المعلوم بالبرهان - كالأوائل التي هي أصول البرهان ولا تُعلم ببرهان . فكل من التمس على شيء منها شاهداً من الحسن يشك معلمه من فلاحه ، وأطرّحه ^(١) أطراح من لا يعاود تعليمه ابداً . وهذه حال العلوم العقلية كلها ، إلا ما كان مبدئياً من الجزء كالأمور الطبيعية : فإن تلك لا بد من الرجوع فيها إلى أوائل محسوسة لأنها أيضاً محسوسة . فأما الطبيعية ^(٢) نفسها فإنها غير محسوسة بالحواس الخمس ، والكلام عليها من غلط الكلام على الأمور المعقولة . وهذا الصرب من الفكر والتعليم ليس من المالمخوليا في شيء ، ولا أحد ظن ذلك عن يتعلمه أو يعلمه ، ولا قيل فيه إنه موسوس . فإن ظنه أحد عُد في جملة المرحومين من العوام الذين لا يصدقون بغير الحسن ولا روية لهم ولا نظر عندهم . فلا ^(٣) يكلم إلا من طريق الرحمة ، كما يكلم الأعمى إذا كذب أصحاب البصر في رؤية الألوان . وانهم لا يُناظرون ، وإنما يُرْخَوْنَ ؛ فأما أن يكلموا على طريق الطمع في أن يتصوروا شيئاً من الألوان - فلا . وذلك أن حال المعقولات عند غير العقل في أوائله الضرورية كحال المبصرات عند البصر على جهة التمثيل ، لا من جهة أنه تجمعها كيفية من النور أو غيره ، ولذلك يضرب المثل أبداً على تلك من هذه . وكما تعرض للبصر أحوال تسمى أمراضاً ^(٤) فتعالج حتى يعود إلى صحته - فكذلك للعقل الهولاني أمراض تعالج حتى يعود إلى صحته . فأحد أمراضه : المالمخوليا ، وهو الفكر الذي لا يؤدي ^(٥) ، إلى حقيقة ، ولا يأخذ إلى مطلوبه على سَمَت صحيح ، فيضطرب إلى

(١) صطفا ع - أطرّحه (معج القطع وسكون الطاء) - وهو علط

(٢) ع الطبع (١)

(٣) ع علم - والأوضح ما اتنا

(٤) ع أمراضها - وهو عريف .

(٥) ع - اعكر الذي يؤدي إلى حقيقة - وكل هذا فاسد

والمالمخوليا (ويجب كتابتها بالنون بعد اللام الأولى ، لا بالياء) كلمة يونانية مؤلفة من كلمتين ميلاس = أسود ، حوليه = المرة ، وهذا يقال لها في العربية . المرة السوداء . وهي حالة حمود نفسي ، وهو ط في نشاط كل الوظائف لفسد والمصاب بالمالمخوليا حاصر الذهن ، صائب التوجه ولكن تغلب عليه الأفكار المادية ، والشعور بالسطوط النفس ، وتهيام =

أن يعالج بفكر صحيح من ذي عقل سليم . والذي يفكر في استخراج^(١) علته ثم دوائه ليس بذي مالبخوليا ولا بموسوس .

ولعمري إن الفكر الصحيح محتاج إلى آلة صحيحة ومزاج ما في حرء من الدماغ حاص به واعتدال من الدم الذي يجري في الشرايين التي بين آخر الدماغ ، فإن هذه آلات الفكر . وكما أن طبقات العين واعتدالاتها آلات للقوة الباصرة ، فإذا لحقتها آفة ساء البصر . حتى إذا عولجت ، رجعت إلى الصحة وأبصر بها المبصر . فكذلك حال الدم الرقيق الذي يجري من القلب في الشرايين الدقاق التي تتخلل الدماغ : له اعتدال في الرقة ، وله بخار لطيف في تجويف الشريان : فمتى انحرف عن اعتداله وتكدر ذلك البخار ، حدث في الفعل الصادر عن قوة النفس بهذه الآلة نقصان واضطراب حتى يعالج ويرد إلى اعتداله . فيصير حينئذ الفاعل بهذه الآلة فَعَلَهُ على التمام .

ومثل الفكر [١٢ أ] الصحيح الذي يأخذ سَمَتَ العقل في الأمور المعقولة حتى يصيب الحقيقة مثل سهم الرامي إذا أخذ سَمَتَ الغرض المنصوب حتى يصيب نقطة الهدف . فكما أن الإصابة هي المطلوبة وها غرض إياه قصد والمسلك إليه واحد لكل من أحب الصواب في الرمي ويحتاج فيه إلى تعلّم وذُرْبَةٍ - فأما الخروج عنه والخطأ في رمية فليس يُتعلّم ولا له تعلم ، فإن ذلك بلا نهاية - فكذلك حال الفكر الصحيح وحال المالبخوليا والوسواس في أن ذلك له وجه واحد إلى الصواب يُسَدَّدُ^(٢) نحوه ويتعلّم ويتدرب فيه . فأما الخروج عنه فهو بلا نهاية^(٣) وليس^(٤) يُتعلّم ولا به^(٥) مُعلّم ، بل يعالج فيه ، كما ذكرنا .

فأما اعتقادنا في النفس أنه جوهر روحي ليس بمحسوس ، فقد وعدنا أن نتكلم عليه

منه باستمرار . والاحساس بالشعاع وبصوت ادراكاته الحسية ضعف والصوت أضعفه عنه هي اجزاء . ويهرب من الناس ولكن يندر أن تحدث عنه هلوسات . وينقسم الى عدة انواع (١) مالبخوليا القليل ، وفيها سند القدر ناسخ ، ويظهر أثر ذلك في الاضطراب العميم ، والمشي والتحول المستعسر ، وكثرة التكرير (٢) المالبخوليا المتوسطة وفيها بحث انشوش نفسي مسحة للخرج ، والآلة المعوية ، مما نتج عنه اضطراب النشاط العقلي وسوء إدراك بعد الخ . حدث فيها هذيان delire يتخذ شكل الإصراف في الأحلام المرعبة : (٣) المالبخوليا الهذية ، ويعلت فيها هذيان رتيب ، السليبي ، الطارد centrifuge . وهذا الهذيان موضوعاته هم شعور بالذنب وعدم الاستحقاق وبالدمر ، وكثرة اتهام الشخص لنفسه ، ويصحح سلوك التكبير (العقاب ، حديث البدن ، التشويه في لندن) الذي قد يؤدي الى الانتحار ؛ (٤) مالبخوليا الدهول ، وفيها يحدث احتباس للحركة كامل ، وفصل للبدن باستمرار . وفيه يرفض المريض الاستجابة الى كل توشل خارجي

(١) ع - عليه - وهو تحريف

(٢) يَسَدَّد - وهو تحريف . إذ تسدد . استقام وانتظم . وسدد السهم إلى الصيد : وجهه نحوه .

(٣) في لصلب لا روي الهامش ما أشتا . وكلاهما صحيح .

(٤) ع ولا يعلم - وهو تحريف .

بعد الفراغ من ردّ ما أتى به السائل :

فأما قوله : « إن القوة التي في الدماغ وبها تدرك المعقولات حَدَسُهَا حَدَسُ النور وأنه نشاهده في بؤبؤ الناظر إذا حَدَقَ إلى الغير وأدام النظر ، وأن عين النفس من جنس عين الرأس » - فهو رأي غير مقبول ، لأن الدماغ وأجزاءه ليس فيها من جنس نور العين شيء ، إذا كان نور العين الذي أوماً كلامه اليه يحتاج إلى جُرمٍ صقيل صافٍ أملس ليتم له فعله . ومتى غَدِيَ الجسمُ هذه الحال ، لم يقبل النور . وحال بؤبؤ الناظر كحال مرآة صقيلة تقبل صور الأشياء إذا حضر الضوء من خارج ، أعني ضوء الهواء المتوسط بين الرائي والمرئي . وكلُّ مَنْ حَدَقَ إلى البؤبؤ إنما يرى فيه صورة نفسه ، أعني وجهه أو الجزء المقابل للبؤبؤ من سائر جسمه ، أو يرى بعض الأجزاء^(١) المقابلة له كما يرى هذه الأشياء في مرآة صغيرة ويحتاج كل ناظرٍ في مرآة أو جرمٍ صقيل إلى ضوء الشمس أو نور في الهواء بينه وبين المرئي ليكمل به البصر . وذلك أن البصر هو بصرٌ بالقوة . وبالفعل عند حضور الضوء وكذلك الأشياء الصقيلة المستشفة^(٢) في قبول الصور .

فأما الحركة الإرادية ، فإنها تكون بالجزء من الدماغ الذي تنشأ منه الأعصاب . وما يكون بجرم الدماغ جرماً ، يكون بالجرم الصقيل المستشف^(٣) ، وكذلك ما يكون بالبخار الذي يكون في تجويف الشريان ، وذلك أن العصبه المجوفة التي تنشأ بين الدماغ إنما تتم بها ضروب الحركات الإرادية في بؤبؤ العين . فأما القوة الباصرة فإنها تكون بالبخار النافذ في ثقبَي هاتين العَصْبَتَيْنِ المنتهيتين إلى طبقات العين ، أعني الجلية [١٢ ب] والعنبيّة والقرنية وسائر الطبقات ، والرطوبة التي بها يتم البصر . فإذا صادفت النفس هذه الآلات مُعَدَّةً سليمة ، أدركت المبصرات . وإذا عرض^(٤) لأحدها آفة ، لحقها من نقصان الإدراك بحسب تلك الآفة . فإذا عولجت الآفة حتى تزول ، عادت النفس إلى الإدراك باستعمال ما استقام من آلاتها .

< سؤال السائل : القسم الرابع >

ثم قال السائل :

« وإن أضربنا عن هذا وتوهمنا شيئاً روحانياً ، هو العقل في العالم الصغير وهو غير

(١) الأخرى (!) وقد أساء قراءة ما في المخطوط . الأخرى

(٢) المستشفة (!) - وهو غلط .

(٣) المستشف (!) - وهو غلط

(٤) ع اعرض أحدهما آفة - وكل هذا تحريف .

هذا النور - فمن أين تأمن ما قال روفس ؟ وإذا كان أشرف ما ينتهي إليه الشرف ، فيما^(١) أدركناه ، وعرفناه ، هو^(٢) هذه الأنوار التي بها الوصول إلى الإدراكات والحرارة ، التي هي سبب كل فعل وانفعال في العالمين - فلم^(٣) لا نقف عند هذين ولا تتجاوزهما ، لنكون على ثقة ويقين وبصيرة أننا لسنا نعتقد ما هو وسوسة وأنا نخلصنا عما قال روفس ؟ .

وقد كان جالينوس قد تخيَّله ، وحكى في « الجوامع » أن التفكير يجري مجرى الرداءة . وإن مشاطاً^(٤) للصوف فسد تفكره حتى ظن أن البساط يألم ، فرمى به من فوق إلى أسفل ليؤلمه لما غضب عليه .

وإنّا اذا وقفنا عند ما يشهد به الحس للعقل ، والعقل للحس ، وما لا يُعرف أشرف منه^(٥) [أشرف أو] حالة - كان لنا عذر . وإنّا إن تجاوزنا ذلك إلى اعتقاد أمور هي أوهام فقط ، ليس فيها شهادات مثل هذه الشهادات ، فكيف تأمن أن نكون في ذلك كأحد هذه الأمم الكثيرة التي تعتقد كل واحدة منها ما يُعتقد في مثل هذا ؟ .

< جواب مسكويه >

قال أبو علي رحمه الله :

وأما قوله : « إن توهمنا شيئاً روحانياً هو العقل » - فإنّا لا نقول إنّ توهم العقل ، لأنّا قد قلنا فيما تقدّم إن الوهم تابع للحس ، وليس يُتوهم إلا ما شوهد بالحس أو شوهد له نظيراً^(٦) . ولما كان العقل والأمور المعقولة غير مشاهدة ولا محسوسة ، لم يجوز أن توهمه وإن توهمه متوهم ، وقع فيما وقع فيه صاحب المسألة من توهم نور أو ضوء أو غيرهما من المحسوسات . وإنما ينبغي أن نقول ، فكان قوله : « توهمنا » . : « عقلاً » لنسلم من الطنون الباطلة . وهذا رأيي منحققه ، إن شاء الله .

وأما قوله : توهمنا شيئاً روحانياً هو العقل ، فإنّا لا ننسب العقل إلى الروح ، بل ننسب الروح إلى العقل فنقول إن الروحانيات عقلية ، فإن هذا أشبه بالصواب ، وأولى

(١) ع . منها . وهو تحريف ، والتعريب منه ذكره بعد ذلك صححنا في ص ٤٤ من ٦

(٢) ع . وهو . وهذا تحريف

(٣) ع . وحواس . بدأ . مصصفي الماء

(٤) ع . مشاط الصوف

(٥) ع . أشرف منه [أشرف أحواله] - وهذا مكرّر لا معنى له

(٦) ع . نظير - وهذا غلط

بالحق. ولولا أن في شرح هذا المعنى طولاً أخاف أن أخرج به من (١٣) أ) غرض السائل- لذكرت الفرق بين الروح والنفس، وبين الروحانيات والعقليات. ولكن فيه ما قد أشفقنا منه.

وأما قوله : « مِنْ أَيْنَ نَأْمَنُ مَا قَالَهُ رُوْفَسُ ؟ » - فقد جئنا بالأمان منه في الفصل المتقدم .

وأما قوله : « وَإِذَا كَانَ أَشْرَفَ مَا يَتَنَهَى إِلَيْهِ الشَّرَفُ فِيمَا ادْرَكَتْهُ وَعَرَفْنَاهُ » - فينبغي أن يراد^(١) منه الأمور المحسوسة . فأما الأمور المعقولة فليس يُشْرَفُ ما ادْرَكَتْهُ مِنْهَا هَذِينَ^(٢) الأمرين ، بل ليس هناك شيء من هذين إلا إذا ضربنا بهما مثلا . على^(٣) أن الممثل بعيد من الممثل به) ولكن لا سبيل إلى إيراد مثل آخر عليه من غيره .

وأما قوله : « فَلَيْمَ^(٤) لَا تَقِفُ عِنْدَ هَذِينَ وَلَا تَتَجَاوَزُهُمَا ؟ » - فأقول : لأن البرهان ليس يدعنا نقف عندهما ، بل يسوقنا بالضرورة إلى تجاوزهما ، كما وعدنا بذكره فيما نستأنف وقد أومأنا إليه أيضاً على سبيل المعارضة في شكّه عند ذكره الحرارة فقلنا إنه يجب أن تكون الحياة موجودة وتزيد بزيادة الحرارة أو النور ، وتتقص بتقصائها . وكذلك يقول أنه يجب أن يوجد العقل بوجود النور ويزيد بزيادته . ولكنّا لا نرضى بذلك دون أن نفي بما وعدنا به من إيراد براهين صادقة على أن هاتين جوهراً ليس بجسم ولا غرض ، أعني أنه ليس بصورة جسميّة ، وأعني بالصورة الجسميّة ما لا يوجد إلا بوجود الجسم ، كالحال في النور والضوء والحرارة وأشياها .

وأما ما حكاه عن جالينوس من فساد الفكر والتخيّل، وعن مشاط الصوف - يعني ثاوسيس - فقد بيّنا طريق الصواب في^(٥) الفكر وطريق الخطأ . وإنما يعالج الفكر الخلقاً بالفكر الصحيح وتُستخرج العلة التي < لها > ظنّ المريض أن البساط يألم ، ويُبين < له > أن ما لا حسّ له لا يألم . فإن الحسّ إنما يكون بالغضب الذي ينشأ من دماغ الحيّ فما لا غضب له ولا حياة فيه ، فلا حسّ له . وما لا حسّ له فلا ألم له .

وأما قوله : « إِنْ تَجَاوَزْنَا ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ لَنَا عَذْرٌ وَحَصَلْنَا عَلَى أَوْهَامٍ فَقَطْ كَأَحَدِ هَذِهِ

(١) ع فيه وهو تحريف .

(٢) ع [ي] هذين - وهو غلط .

(٣) م : وعلى - والواو رائدة .

(٤) ص لم

(٥) ع من المفكر - وهو تحريف شنع .

الأمم الكثيرة - فقد استعفيت^(١) من لفظة « الوهم » إذا استعمل في المعقول . وذلك أن الأوهام التي لا تستند إلى الموجودات بالحس هي باطلة لا حقائق لها . وأما ما تعتقده سائر الأمم، فإن الحق هو الذي قاد الأذهان كلها إلى الاعتراف بجوهر غير محسوس، وإن اختلفوا فيه بعد ذلك .

- ٥ -

< سؤال السائل : القسم الخامس >

[١٣ ب] ثم قال السائل :

ولم لا تكون العلة الأولى هي ذات العالم الكبير المتصل المتناهي الذي يقسم إلى الأفلاك السبعة ، والأركان^(٢) الأربعة وما يتكون عنهن ؟ وأي شيء يمنع من الوقوف عندها ، ويدعونا إلى أن نحتقره ونستصعره^(٣) ؟

< جواب مسكويه >

قال ابو علي رحمه الله :

الذي يمنعنا من أن نقول إن العلة الأولى هي ذات العالم الكبير - هو أن العالم الكبير معلول ، والعلة الأولى علة وليست بمعلولة . وقد اعترف السائل أنها أولى ؛ فلو كانت معلولة لم تكن أولى . ويزيد في بيان ذلك فنقول : إن العلة الأولى بالإطلاق^(٤) هي ما لا علة له تتقدمه بنحو من أنحاء التقدم ، ولذلك تكون أولى بالإطلاق ، ولو جاز أن يتقدمه شيء ، لكان المتقدم له أولى باسم الأول . فإذا الأول بالحقيقة هو ما لا يتقدمه شيء بوجه ولا سبب . وكل ما لا يتقدمه شيء ، فليس لوجوده علة ، لأن العلة تتقدم بالطبع المعلول . وكل ما ليس له علة ، ولا يتقدمه سبب هو موجوداً أبداً ، أعني أنه لم يزل ، لأن الأزلي الذي لم يزل هو الذي ليس له قبل ولا يتقدمه شيء . وما كان كذلك ، فليس قوامه بغيره ولا

(١) الاستعفاء . ثم يطلب إلى من تكلفك أمراً ادبعتك منه . يقال . أعني من الخروج منك . أي دعي منه . واستعفاء من الخروج معه . أي سأل الإعفاء منه . وأعفاء من الأمر - برأه . واستعفاء - طلب ذلك منه . والمعنى في نص . فقد طلبت إسقاط كلمة الوهم إذا استعملت في الأمور المعقولة .

(٢) الأركان . العناصر ، الاستقصات .

(٣) وردت بعد ذلك جملة بدأها القسم السادس ، فأسقطناها هنا ، وهي . « ويدعي روحانيات حارجه عن

مد الرجل (١) من جميع ذلك » وصولها . هذا ، هي أجل

(٤) ص ، ع هو

وجوده بشيء^(١) من العلل الأربع ، أعني : المادة ، والصورة ، و [في] الفاعل ، والذي من أجله كان . فالشيء الذي لم يَزَلْ لا مادة له ، ولا صورة ، ولا فاعل ، ولم يكن أيضاً لأجل شيء آخر . وإذا كانت العلة هي هذه الأربع ، لا غير - وقد حكينا أن الشيء الذي لم يَزَلْ لا علة له - فليس له شيء من هذه الأربع . ولما نظرنا في ذات جرم من العالم وما يشتمل عليه ، وجدناه ذا مادة وصورة . وهذا حال كل جسم : في أن له موضوعاً وهو

الحامل ، وصورة وهي^(٢) المحمول ، أعني الأبعاد . وليس يخلو كل جرم من ذلك فذات العالم الكبير - إذن - له محمول وموضوع : أعني بالحامل : الشيء الذي يوجد فيه الطول والعرض والعمق : وأعني بالمحمول : الطول والعرض والعمق ؛ ويتبع ذلك ، لا محالة ، ذلك الشكل ، وهو محمول ، والزمن والمكان وغير ذلك مما يتبع الجرم بالضرورة .

ولأن العالم جسمٌ طبيعي فهو لا محالة متحرك ، أو ساكنٌ عن حركة ، لأن^(٣) الطبيعة هي مبدأ الحركة والسكون ، فالحركة والسكون لازمان للجسم الطبيعي [١٤ أ] وهو لا يخلو منها . وإنما قلت إنه في زمانٍ . لأن الزمان والحركة لا يسبق أحدهما الآخر ، لما هو مبينٌ في أصول الفلسفة . والجرم لا يسبق الحركة لأنه طبيعي . والجسم لا يخلو من حركة طبيعية . والحركة لا تخلو من الزمان .

فقد تبين من هذه الأشياء أن لجرم العالم حاملاً ومحمولاً ، أعني : الشيء الذي يوجد فيه الطول والعرض والعمق ، وهي^(٤) الأبعاد . بل أقول إن جرم العالم هو الحامل والمحمول ، لأن مجموع هذه هو المسمى جرمًا وجسمًا . ولأنه طبيعي ، فله حركة وزمان ومدة . وكل واحد من هذه يوجب له التركيب . فهو إذن مركب . وكل مركب فله سائط . وسائطه متقدمة له بالطبع . فليس جرم العالم الكبير بأزلي ، لأننا قد بينا أن ما لم يَزَلْ هو الذي ليس له علة تتقدمه بنحو من أنحاء التقدم ، ولا سبب البتة ، وإلا لزم أن يكون ذلك المتقدم على ذلك النحو هو الأول بالإطلاق . إذ الأول بالإطلاق هو الذي نعني بقولنا : « الأزلي » . وقد بان تبيان ذلك أن الشيء الذي لم يَزَلْ ، لا يجوز أن يكون مركباً ولا متكثراً بنحو من أنحاء الكثرة ، لأن الكثرة مركبة من آحاد .

وتبين أيضاً مما قلنا أن الذي لم يَزَلْ لا يفسد ، لأن الفساد إنما هو استحالة تقع في المحمولات ، وتبدل يقع ببعضها عن بعض مع ثبات الحامل . وإذا كان الأول بالإطلاق

(١) ع - شيء - وهو غلط

(٢) ص ، ع - وهو

(٣) أصاف ع : [و] لأن - ولا داعي لإضافة هذه الواو ، بل هي قد بعد المعنى

(٤) ص - وهذه وأصاف ع : وهذه [هي] الأبعاد - وهذا التعبير سقيم

ليس له موضوع ولا محمول، فليس له استحالة، ولا تبدل. فهو إذن لا يقسّد ولا يستحيل بضرب من ضروب الاستحالات، والحركات الطبيعية لازمة له. وليس كذلك شرطنا الذي اشترطناه: أنه يجب أن تكون علته العلة الأولى، أعني الشيء الذي لم يزل ولا له علة تتقدّمه. فقد وجب بالضرورة، أن يكون ذات العالم مركباً. وإذا كان مركباً فله بسائط. وبسائطه متقدمة له، ويحتاج - لأجل ذلك - إلى مركب اضطراراً.

ولولا أنّي قد بينت رتبة السائل من سؤالاته، وعلمت أن له خطأ من الحكمة - لزدت في مقدمات هذا البرهان، وبيّنت من أين حكمنا أن البسائط تتقدّم المركب منها ضرورة، لأن المركب يحتاج إلى المركب ضرورة. ولكني وجدت ذلك مع وضوحه وتسليم السائل له - لغواً.

[١٤ ب] وما يمنعنا أيضاً أن نقول إن ذات العالم الكبير هو العلة الأولى، وأنه لم يرل - شيء حكم به عليه السائل من أنه منقسم إلى الأفلاك السبعة والأركان الأربعة و[ما] تكون عنهن ^(١). وذلك أن الانقسام إنما يكون بتفرق الأجزاء، أو بالفصول التي تنقسم ^(٢) بها الأنواع المختلفة، أو بالأعراض التي تنقسم بين الأشخاص الكثيرة [له] بضرب آخر من ضروب الانقسام التي تتبع ما ذكرنا. وليس يجوز أن نحكم شيء منها على الشيء الأول الذي ليس بمركب ولا له مادة ولا صورة. وذلك أن الفصول القاسمة هي محمولة في ذي الفصل الحامل له، لأنها تقسم الجنس وتقوم النوع.

وقد بينا أن العلة الأولى لا يجوز أن تكون جسماً ولا جسماً ^(٣) ولا نوعاً ولا شخصاً. فليس له إذن فصول تقسمه، لأنه ليس حاملاً ولا محمولاً. فإذا لا يجوز أن يقسم بضرب من ضروب الانقسام، ولا فيه استحالة، ولا يقبل التغير بوجه ولا سبب.

فأما قوله: «فما الذي يدعوننا إلى أن نحقره ونستصغره» - يعني العالم - فنحن لا نحقره إذا أضفناه إلى ما دونه من أجزائه وأنواعه، ونظرنا في تركيبه وضروب وجه الحكمة التي لا نستقصيها ولا نحصيها، بل غايتنا أن نقف على بعضها فيبهنا ذلك ونحسبنا ^(٤)،

(١) ع - شيء ما ولا يستقيم العبارة بذلك و «ما» مضافة حقها أن تأتي بعد ذلك كما صححنا

(٢) ع - الأركان لأربعة وتكون الأركان عسى - وفيه تحريف فاحش - والحملة قد وردت من قبل في بعض سؤالات السائل فصحح كلف لم يبق في ذلك ع!

(٣) ع - يقسم من - وهو تحريف لا يؤدي معنى

(٤) ع - الشيء - وهو تحريف

(٥) كذا ولا بد أن فيه تحريفاً

(٦) حشر فلاناً (تشديد السين المفتوحة) أنه ؛ أوقعه في الحسرة وفي ع - بحسبنا - وهو خطأ

بل نستعظمه جداً . ولكن كلما كان الشيء أعظم وأبهر للناظر وتبين فيه آثار الحكمة الخلية ، كان أعظم لمركبه ، وأجل لمبدعه ومظهره ومودع وجوه الحكمة فيه . فإذا أضفناه إلى هذا المبدع الموجد المركب ، صار - وإن عظم - صغيراً ، وكان - وإن حل شأنه - خميراً ، لأن هذه حال كل معلول عظيم ، إذا أضيف إلى علته وكل مركب إذا نُسب إلى مركبه ، أعني أنه حقير بالإضافة إليه ، كبير بالإضافة إلى أجزائه ، وإلى كل ما هو دونه .

- ٦ -

< سؤال السائل : القسم السادس >

ثم قال السائل :

« وكيف تدعي روحانياتٍ خارجةً عن هذا ، هي أجل من جميع ذلك . ولسا ندرك لها جزئياً ولا كلياً ؟ فما يكون عذرنا في اعتقادنا ؟ وما يؤمننا [١٥ أ] أن نكون قد وقع فيها قال روفس وما أصاب جالينوس ومشاط الصوف ونظراءهم ؟ وإذا كان العالم الكبير له هذان الأثران الشريقان المدرك بأحدهما كل مدرك ، والمبلوغ بالآخر كل فعل وانفعال ، كان ذلك شاهداً متيقناً من طريقي الإدراك اللذين هما الحس والعقل - فكيف^(١) يجوز أن تكون وراءهما ووراء الذات الذي هما عنه - روحانياتٌ هي أشرف من هذين الأثرين اللذين هما الإدراك والفعل ؟! » .

< جواب مسكويه >

قال الاستاذ أبو علي رحمه الله :

قد بينا حاجتنا إلى اثبات شيء أجل من الأجسام والأعراض التابعة لها : من الضوء والحرارة وأشياء^(٢) منها ، لأن الضوء والحرارة عرضان^(٣) في الجسم ولا قوام لهما إلا به ، ولا وجود لهما إلا فيه . فاما النفس والعقل فإنهما بسلطان ؛ وليسا بجسم ولا تابعين لجسم ، بل هما المدبران للأجسام ، والحاكمان على جميع العوارض فيها من الحس والإدراك كما بيناه ، ونبيته أيضاً . بل الأولى أن نقول إن الجسم وجوده بهما ، لأن وجود الجسم بالتركيب وبالطبيعة ، وهذان - أعني النفس والعقل - سبب الطبيعة التي هي سبب للجسم . وإذا كان الجسم معلولاً لمعلولهما ، فكيف تُرى حال الأعراض عندهما وهي تابعة للجسم ووجودها بوجود الجسم ، وعدمها بعدمه ؟!

(١) ع كيف وحوا « إذا » بقصي الفاء

(٢) ع أشياء - وسدوا أنه تعريف -

(٣) بالعين المعجمة في ع - وهو خطأ

وأما قوله : «لستنا ندرك لها كلياً ولا جزئياً» - فقد ذكرنا في مبدأ كلامنا أنه ليس للعقل كُلِّي ولا جزئي ، لأن الجزء والكُلَّ من باب الإضافة . وإنما هو من خاص الشيء المركب والجزء . فما ليس بجزم فليس له جزء ولا كل .

وأما قوله : « ما عذرنا في اعتقادنا » - فأي عذر أوضح من ضرورة البرهان الذي بقودنا إلى الإقرار بما يوجبه ، ويسوقنا إليه - شئنا ذلك أم أبينا ؟ .

وأما قوله : « إن لذات العالم هذين الأمرين الشريفين المدرك بأحدهما كل <مدرك^(١)> ، والمبلوغ بالآخر كل فعل وانفعال » - فقد علمنا أننا بواسطة - الضوء - يمكننا أن نبصر ، فأما أن نقول إن الضوء هو البصر - فلا ! وكذلك الحرارة : فإنها ليست حياة ، وإن كانت الحياة تتم فينا بوساطتها ، فإن الحياة التي فينا ، معشر الحيوان ، تحتاج في حصولها إلى حرارة ما لأنها آلة لها . وكما أن كل آلة صناعية وطبيعية - إذا كانت [١٥ ب] ضرورية في الشيء الذي يتم بها ، فإنها ليست بالفاعل الأول . وكذلك سبيل الحرارة والضوء . وسنبيّن بياناً أضحى عما تقدم أن وراء هذين الأثرين شيئاً ، بل أشياء أشرف منها بل أقول : لا نسبة لهذين إليه ، تعلوّرتبه في الوجود ، ونزارة^(٢) حطّ هذين من الوجود إذا أضيف إلى ذلك .

- ٧ -

< سؤال السائل : القسم السابع >

قال السائل :

« وليس الغرض أن الحرارة تفعل عند الامتزاج بغيرها أو مفردة . وإنما الغرض أن عظم^(٣) الأفعال لها على أي وجه كان ، وأنه لا حياة نعقلها إلا بها » .

< جواب مسكوبه >

قال الاستاذ أبو علي ، رحمه الله :

نحن سلّم أن كثيراً من الأفعال الطبيعية في عالمنا تكون بالحرارة ، وأنه لا حياة نتصورها إلا بالحرارة . وإنما نمنع أن تكون الحرارة هي الحياة أو العلة الأولى في الحياة . فأما أن الحرارة الغريزية هي أول آلة للطبيعة - فهو شيء ظاهر . ولكننا نقول إن المستعمل

(١) مصص إضافة ع

(٢) نزر الشيء ينزر (من ماب كرم) : نزارة ونزورة : قل .

(٣) عظم (يضم العين وسكون الطاء) الشيء : أكثره

للحرارة الغريزية ، أعني الطبيعة ، غير الحرارة ، ومستعمل^(١) الطبيعة ، أعني النفس ، غير الطبيعة .

- ٨ -

< سؤال السائل : القسم الثامن >

قال السائل :

« وإذا انتهى الخلاف إلى ما قال بقراط < من > أن القوى كلها عن مزاج ، وإلى ما قال أفلاطون < من > أن المزاج آلة لغيرنا - فلم^(٢) لا يكون هذا خلافاً يرجع إلى أمر واحد ، ويكون كالضارب بالسيف : مرة نقول . قطه السيف ، ومرة نقول : قطع فلان ولا يكون قطع إلا به ، فيكون مرة ينسب إلى ما هو أقرب سبباً فيه وهو المزاج والحرارة ، ومرة ينسب إلى الذات الذي عنه يكون النور والحرارة . »

< جواب مسكويه >

قال أبو علي ، رحمه الله :

أما نظر بقراط ، فإنه بحسب صناعته صحيح ، وذلك أنه ليس يلزمه - من حيث هو طبيب - أن ينظر في غير مبادئ الطبيعة . وليس له أن ينظر - من هذه الجهة - فيما بعدها ولا أن يرتقي في النظر إلى ما بعد الطبيعة حتى يفحص عن المبادئ التي فوقها . فإن نظر فيها ، فليس يكون نظره من حيث هو طبيب ، بل يكون من حيث هو فيلسوف .

فأما أفلاطون ، فيلزمه النظر في المبادئ كلها إلى أن ينتهي إلى مبدأ المادى ، لأنه فيلسوف . وقد عرضت^(٣) مثلاً أنا راض به بشرطة أن توفيه حقه وتستمر فيه حتى لا تنفد عند بعض مبادئه التي ليست المبدأ الأول ، بل تمضي حتى تنتهي إلى الغاية الأخيرة فيه .

وبيان هذا أن الحديد الذي يُستخرج من المعدن ، وهو زبدته ، لا يقطع حتى يُطعم سيفاً ، أعني أن^(٤) يشكّل بصورة السيف ويُعطى حدة . فإذا صار كذلك ، فليس يقطع إلا بقاطع . وقد يجوز أن يكون لذلك القاطع أمر يأمره بالقطع ، وأن يكون أيضاً لأمره

(١) ع . ونستعمل - وهو محرف فاحش

(٢) ع ١

(٣) ع . عرفت ، وما أوردنا أصح

(٤) ص : أنها وأصلحه ع إلى - اه

أمر حتى ينتهي إلى غاية من أمر لا يتقدمه أمر آخر . فإن قطع السيف سارقاً ، جاز أن يسبب القطع إلى علته القريبة وإلى كل واحد من العلل المتوسطة بينه وبين العلة الأخيرة التي لاعلة تتقدمها ، كما يقول القائل إذا سُئِلَ : ما الذي قطع اللص ؟ فيقول : قطعه الحديد . فينسب الفعل إلى أقرب أسبابه ؛ ومرة أخرى يقول : السيف - يعني بذلك الحديد مع صورة التي صيرته سيفاً ؛ ومرة أخرى يقول : قطعه السياف ، ومرة أخرى يقول : قطعه صاحب الشرطة ، ومرة يقول : قطعه الأمير ، ومرة يقول : الخليفة ، ومرة يقول : قطعه صاحب الشريعة ، ومرة يقول : قطعه الأمر الأول الذي لا أمر قبله

فهلم بنا نعمل في مثال هذا بعينه . فنقول : إن المزاج إنما يكون من أشياء وتلك الأشياء هي متصادة ، كالحر والبارد ، والرطب واليابس . وهذه الأشياء لا تمتزج ، مع تناورها ، إلا بمزاج وهو الفاعل . وإن كان لذلك المازج سبب آخر وعلة متقدمة ، كان أيضاً معدوداً ، حتى ينتهي ، بالبحث ، إلى السبب الأول الذي لا يتقدمه سبب آخر . ومثال ذلك أننا نقول : إن المزاج لا يتم بغير ممزوج ومزاج^(١) . والمزاج صورة ، والممزوج مادة ، والمزاج فاعل . وهذه ثلاث علل . فإن كان للعللة القريبة ، أعني الفاعل القريب فوقه فاعل آخر ، نظرنا فيه . فإنه قد يتبين أن الفاعل القريب للمزاج إنما هو حركة الفلك ، بل حركات الأفلاك الكثيرة . ولهذا الفاعل القريب فاعل أقدم منه بالذات ، وهو محرك للفلك ؛ ثم ننظر في ذلك المحرك : فإن كان متحركاً بوجه من وجوه الحركات ، أثبتنا له محركاً قبله : حتى ينتهي البحث والنظر بنا إلى محرك غير متحرك ومركب غير مترتب ولا مركب ، وواحد^(٢) بالصحة غير متكرر بنوع من أنواع الكثرة ، وأول بالحقيقة لا أول له ولا حاجة به إلى شيء يقوم به ، أو يوجد بوجوده ، أو يتقدمه بنوع من أنواع التقدم . فحينئذ نقف هناك ، وينقطع البحث وتسكن النفس عن حركة الطلب ويحدث اليقين .

فإنما نوابغ المزاج والأشياء الكائنة عنها وبها - فكيف تكون علة أولى وشيئاً أول ، مع اعترافنا بأنها نوابغ وأخيرة ، توجد في جسم ويجرم ، أعني الصورة والحرارة اللتين لا قوام لهما إلا بالجسم ، والجسم متقدم لهما في الوجود بالرتبة ، لأن ما لا يوجد إلا بوجود غيره فذلك الغير أقدم منه بالرتبة . وليت شعري ، كيف يكون الشيء الذي هو المزاج ، أو التانع للمزاج شيئاً أول ، والمزاج لهما هو قبلهما بالذات ، لا سيما ووراء هذا المازج فاعل آخر متقدم له ! فكيف يكون أول على الإطلاق ، وهو أخير على الإطلاق ؟ ! وهل لنا ند ، إذا بحثنا عن الأول ، من أن نرتقي في البحث حتى نصل إلى سبب أول ومدأ هو بالحقيقة

(١) من والدرج

(٢) في ع - بالحجم المعجمة وهو خطأ

مبدأ المبادئ ، إن كان غير جائز ان يمرّ ذلك بلا نهاية ؟ فإذا وقفنا عند الأول بالإطلاق ، وقف النظر وانتهى البحث .

- ٩ -

< سؤال السائل : القسم التاسع >

قال السائل :

« وإذا كان الذات من وجهٍ ساكناً لازماً موضعه ، ومن وجهٍ متحركاً على ذاته ، تحركَ النور على ذاته ، وتحركت الأفلاك حركة السكون ، وكانت الحركة تكون عنها الحرارة ، وكان السكون يكون عنه البرد ، وكان الحرّ والبرد هما أول تضاد في العالم . وكل كونٍ فمئنها ، ولا يوجد إلا حيث يوجدان ، وإذا عُدّما ، عدم الكون أن يكون رأساً^(١) ، وكان هذا كله مدركاً مشاهداً من طريقي الإدراك - فلم^(٢) لا يكون لنا - عند مَنْ وقف عند هذه - عذرٌ ؟ وما الذي يدعو إلى تجاوزها إلى ما لا شاهد له مثل هذه الشهادات ؟ » .

< جواب مسكويه >

قال أبو علي ، رحمه الله :

قول السائل : « إن الذات من وجهٍ ساكنٍ لازماً موضعه ، ومن وجهٍ يتحرك على ذاته تحرك النور على ذاته » - كلامٌ لا أحصله^(٣) : ولا أتى بجوابه ، إذ كان غير مفهوم لي . والذي أفهمه وأعلمه^(٤) أن النور شيء يوجد في الجسم على سبيل الغرض^(٥) ، أو الفصل^(٦) . ولا يُطلق عليه حركةٌ ولا سكونٌ إلا بتحرك الجسم فقد يقال ، بسبب وجود فيه ، انه يتحرك ، على المجاز^(٧) كما يقال ذلك في سائر الأعراض ، كالحرارة واللون والطعم وغيرها من الأعراض . فإن الجسم الذي هو حاملٌ لهذه إذا تحرك ظنَّ بهذه انها تتحرك بحركته . فلو قال إن الفلك يتحرك على مركزه ، وإن حركته تحدث عنها الحرارة في الهواء حتى يلتهب ما يليه [١٧ أ] منه وبصير نارا وإن كان الضوء في النار ناقصاً وأن الحركة هي

(١) أي من تلقاء نفسه

(٢) من . ع : لم . والفاء في جواب قوله . وإذا كان الذات

(٣) أي لا أدرك له معنى

(٤) ع . وأعلم

(٥) بالعين المعجمة في ع - وهو خطأ

(٦) بالصاد المعجمة في ع - وهو خطأ .

(٧) ي أن هذا القول يقال على سبيل المجاز فقط .

المبدأ للنار والنور - لكان في كلامه نظر . فأما على ذلك الوجه ، فلا^(١) ، الكلام عليه .

فأما قوله : « إن الكون إنما يكون بالحرارة والبرودة التابعين للحركة والسكون » فلا بأس بتسليمه . ولكن ما الذي ينفعه من تسليم ذلك ؟ وأنا أقول إن الكون إنما تلزمه الأجسام الطبيعية التي هي مبدأ الحركة والسكون ، وتبع الحركة والسكون الحرارة والبرودة . وإن للحركة - سبباً ، أعني أن للفلك المتحرك بهذه الحركة محركاً ، ثم ينتهي البحث عن المحرك إلى مبدأ يُحرك^(٢) ولا يتحرك ألبتة ، وبحيل^(٣) ولا يستحيل . وإنه واحد بالذات لا محالة ، لا كثرة فيه فيحتاج إلى مبدأ ولا لوجوده علة ، فيحتاج إلى ما يتقدمه . ولا هو مركب ، فتكون له بسائط تتقدمه . ولا له جنس ، فتلزمه صورة مقومة . ولا له نوع جس ، فيكون له فصل مُقسّم . ولا هو محسوس ، فيكون له جزء وكل . ولا هو محمول ، فيحتاج إلى حامل . فإن هذه الأشياء تمنع من الاعتراف بأنه أول . وقد اضطرنا البرهان والنظر المستقيم إلى الاعتراف بأول على الإطلاق ، وأنه لا بد أن تنتهي العلل والمبادئ إلى نهاية ، لأن ما لا نهاية [له] لا يصح وجوده بالفعل - لما بينه الحكيم^(٤) .

فاذا اضطرنا البرهان إلى اعتقاد أول بالحقيقة وعلى الإطلاق ، لم يمكن أن نعتقد فيه مذهباً يؤدينا إلى أن نقول إن له أولاً وآخر^(٥) . لأن الأول لا يسوغ فيه شيء من الأوصاف التي تخرجه عن أوليته بالبراهين التي نكتفي فيها بالمقدار الذي ذكرناه ، ولأن مرتبة السائل أعلى من أن نشغل معه بيسط القول في هذا أو شبيهه .

- ١٠ -

< سؤال السائل : القسم العاشر >

ثم قال السائل :

« ولم لا تكون القوى الإلهية والكهانة وسائر ما تنتهي إليه حال بعض الناس في بعض الزمان من إدراك الغيب والعلم بالكائنات والإخبار بها - جميع ذلك عن هذين الأثرين اللذين هما النفس والعقل ، على ما نشاهد ؟ وما الذي يمنع من الوقوف عند هذا ؟ وإذا

(١) ع - (أضمر)

(٢) ص - الفلك وقد صححه ع كما أوردها

(٣) ع - محرك - وهو تحريف ، إذ لا يتفق مع سابق العادة .

(٤) ص - ع - بحيل

(٥) أي أوسطو حين أنت مطلق اللاتمامي

(٦) ع - وأخيراً - وهو غلط

كان الأمر متى عدم ذاته الجزئي ، فلا سبيل إلى الوصول^(١) <إلى> كُلِّ فيه ، وما لا يُعْمَد له كلي بالبرهان ، وكان ما وقفنا عنده لنا فيه عذر بهذين الطريقتين ، وما تجاوزناه من توهم روحانيات فوق هذين الأثرين النور والحرّ فليس عليه برهان [١٧ ب] ولا فيه كُلِّ ، ولا يدرك له حزني^(٢) . فالقائل على الظن ما قال روفس^(٣) .

< جواب مسكويه >

قال أبو علي رحمه الله :

جميع ما في هذا الفصل قد كرّرت الكلام عليه إلا لفقتين : إحداهما : « القوة الإلهية » - والأخرى قوله : « ما لا كُلِّ له فلا برهان عليه » . وستكلم على هذين المعنيين بمشيئة الله ، ثم نتكلم على ما وعدنا به من إثبات جوهر ليس بجسم ولا تابع للجسم ، بمنزلة^(٤) النور والجزء اللذين^(٥) يتكلم عليهما السائل . ونذكر الداعي لنا إلى اعتقاده بالضرورة ، من غير أن يكون في ذلك أصحاب مالمخوليا ، بل الفكر الصحيح والعقل السليم يقودان كل ذي مرة^(٦) سوية إليه ، إن شاء الله .

أما الكلام على القوى الإلهية ، فينبغي أن يتقدمه الكلام على ما ينبغي أن يعتقد في فعل الإله - عز اسمه - ليكون ما ننسب إليه جاريّاً ذلك المجرى ومفهوماً عند ذلك المعنى .

فنقول إن فعل الإله - تقدّس ذكره - يكون في غير زمان ، ولا مكان . وذلك أن الزمان المطلق هو معدود حركات الفلك الأعلى البسيط ، أعني الفلك التاسع الذي يدور في كل يوم وليلة - وهو أربع وعشرون ساعة - دورة واحدة . وأما الزمان المُقَيّد فهو معدود حركات الأفلاك الأخر المنسوبة بعضها إلى بعض ، كحركة فلك الشمس التي تتم دورها في كل ثلثمائة وخمسة وستين يوماً وكسر ، وتسمّى : « سنة » ؛ وكحركة القمر التي تُتِمّ في قريب من ثلاثين يوماً دورة واحدة ، وتسمى « شهراً » . وهذا حال الزمان عدداً وفي عالمنا : فإنه معدود حركات منسوبة إلى بعض حركات الفلك ، كما يقال : زمان الإسكندر ، وزمان فلان وفلان .

(١) ص - ع - وصول كلي فيه .

(٢) ع - ولا يدرك له حزني وهو بحريف

(٣) فالقائل روفس هذه الجملة غير واضحة ولا بد أن فيها تحريفاً وربما كان صوابه فالقائل على [حد] الظن [هو كما]

قال روفس

(٤) بمنزلة = مثل

(٥) في الصلب التي وفي الماش ما أثبتنا .

(٦) المرّة انقض ، أو شقته ، والأصالة والإحكام ، يقال إنه لمرّة ، أي ذو عقل وأصالة وإحكام

وإذا عرفنا الزمان وعلمنا أنه تابعٌ لحركة جرمٍ طبيعيٍّ موجودٍ بوجوده ومعدوم بعده ، فقد عرفنا أن الأول ، الذي هو قبل الجسم وحركته ، لا يتعلق فعلُهُ بالزمان الذي هو آخر ، وبوجود أشياء متأخرة الوجود . وعرفنا أيضاً أن الشيء الذي هو واحدٌ بالحقيقة ولا تركيب فيه ولا كثرة - لا يكون فعله <عن> (١) غيره ، ولا يكون عن مسب ولا لعلة ، لما بيناه . وإن كان فهمي فيه أدنى غموض ، فذلك لأن هذا الموضوع في نفسه هو كذلك ، وإنما ينبغي أن يفهم بالثابرة عليه وبالريادة فيه . (٢) .

وكذلك حال المكان ، أعني أنه من خاصِّ الجسم المتمكن ، وهو الجرم الطبيعي ولما تبين لنا أن الإله - تعالى - ليس بذئ جسم ، تبين أيضاً [١٨ أ] أنه ليس بذئ مكان ولا زمان ، بل هو مُبدع العلل وكل ما يتعلق به من زمانٍ ومكانٍ وغيرهما . وإذا كان كذلك ، ففاعل الزمان يجب أن يكون في غير زمان . وكذلك فاعل المكان ، وإلا وجب من ذلك أن يكون فعلُ زمان الزمان في زمانٍ أيضاً . وهذا يمرُّ إلى غير نهاية . كذلك المكان

وإد تحقّق ذلك ، فإنّا نقول : ما معنى قولنا : « القوى الإلهية » ؟

وهو أننا إذا أطلقنا هذه اللفظة ، على « قوة » ، فإنّا نعني أنها ليست بجسم ولا حالٍ جسميّة ، وأن أفعالها ليست في زمان ولا مكان . وهذه حال العقل والنفس وما يتصل بهما من القوى وينسب إليهما من الأفعال . وكذلك حال القوى التي فوق الطبيعة ، أي ليس عرضنا الكلام عليها .

وأما قوله : « لا برهان عليه » فقد تقدّم لنا الكلام في هذا المعنى ولكنّي أطرّ أن السائل أراد في هذا الموضوع أن ما لا برهان عليه فهو غير معتدّ به ، ولا معدود في العلوم فريد أن نبين أن الأمر بخلاف ما ظنّه . فأقول : « إن ها هنا (٣) أشياء كثيرة ، هي معلومة لنا ولا برهان عليها . وهي تنقسم قسمين : أحدهما كالأمور الاقتناعية ، التي تقوم الأدلة عليها التي يكتفى بها في سكّون النفس والثقة ، وإن لم نسمّها برهاناً - بمنزلة (٤) الأمور الجدلية والحلقية (٥) . . والخطائية . فإن لهذه الأشياء مراتب من الإقناع شافية لنا ، وإن لم تبلغ منزلة البرهان . ومثال ذلك من البصر بالعين : فإنّا نبصر أشياء من المبصرات في ضوء الشمس ، وببصر أشياء في الضوء الذي يكون في الظلّ ، ونبصر أشياء فيها هو دون ذلك

(١) اصاحه ع ، ويقتضيه السياق .

(٢) على ع هنا تعليلاً مصححاً يدلّ على أنه لا يفهم عارة مكويه

(٣) ع ههـ والسباق يقتضي ما أوردناه لأنه لا مشار إلى اسم الإشارة هذا

(٤) بمنزلة = مثل

(٥) - كـ كـ باللهاء يعني معنى المسوطة إلى برهان الخلف ، الذي مع ولا مبر الدهر ، وإن كانت بالفاظ فمصرح بها هو مع

الضوء - فلا ينبغي أن يتمتع من البصر ونقول : لا نصَلِّق بهذه الرؤية ، لأنها في دون ضوء الشمس ، أو : لا نبصر شيئاً من المبصرات دون أن تطلع عليها الشمس . فإننا متى فعلنا ذلك ، فإنا شيء كثير من المبصرات النافعة لنا . وكما أن مراتب المبصرات بالعين كثيرة ، وبعضها أجل من بعض ، فكذلك حال المعلومات بالعقل - إلا أن بعضها - وإن كان دون بعض - فليس يمنعنا^(١) ذلك من اعتقادها وإنزالها منزلة العلوم ، وإن لم نسّمها برهاناً . وذلك أن الأشياء المبرهنة والتي نطمح أن يقوم عليها^(٢) برهان ، هي شيء يسيراً بالإضافة إلى سائر الأشياء التي نتعلمها ونحرص عليها .

وأما القسم الآخر فهو ما تكون مرتبته أعلى من البرهان ، وذلك كالفضايا الأولى والبرهان نفسه . وقد قلنا إن البرهان لا يعلم ببرهان ، وإلا لزم وجود براهين لا نهاية لها . وهذه حال مَنْ انتهى إلى معرفة الإله - عز ذكره - فإن الناس أكثرهم يظنون أنهم قد عرفوه ولكن الظن لا يغني من الحق شيئاً ، وهم كما قال الله تعالى : ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴾^(٣) .

وذلك أن أحدهم يتوهم شيئاً ، أعني أنه يأخذ في نفسه صورة من الصور المنتزعة من المواد ، أعني الأشياء المحسوسة ، فيظن - أن ذلك هو الإله - عز وجل عن الأوهام وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً . فلذلك تعرض لهم الحيرة والشكوك . ولما كان الله - عز وجل - غير موهوم ولا داخلاً تحت شيء من الأوهام وغيرها ، ولم يكن كلياً ولا جزئياً كما ذكرناه وتذكره - لم يُعرف شيء من طرف هذه المعلومات . ولأجل ذلك ، إذا وصفناه فإنما نصفه بسلب هذه المعاني المتوهمّة كلها ؛ إذ كانت هذه الصفات كلها هي مبدعاته . وإنما العلم به من جنس العلوم^(٤) الأوائل التي لا تحتاج إلى براهين ، لأنه أوضح وأعلى من البرهان وكل ما يُعلم بالبرهان . وإنما خفي علينا لفرط وضوحه ولأنه يصيب عقولنا عند تأمله ما يلحق عين الخفاش إذا نظر إلى عين الشمس ، فإنه يَغشى^(٥) ولا يراها ، لا لنقصان في البصر ولا لخفاشه ، ولكن لنقص^(٦) في عين المبصر ، وضعفه عنه ، كما قال

(١) ع - بمعها - وهو تحريف .

(٢) ع - برهان - وهو تحريف .

(٣) سورة يوسف - آية ١٠٦ .

(٤) العلوم الأوائل = المبادئ .

(٥) في ع - بعش (بالفتح المصححة) وهو غلط . وعشي بعش (من باب فرح) عشاً وعشوة (بفتح الفين معها) أصيب بصفت البصر ، فهو عش ، وهي عشية ، وهو أعشى ، وهي عشواء . والجمع : عَشَوُ (يسكون الشين)

(٦) ع - النقص - وهو غلط .

أرسطو ، فإنه هو الضارب لهذا المثل عندما هم بالكلام في الإلهيات . وقد يتلوح^(١) في عقول قومٍ مرتاضين بهذه العلوم وغيرهم شيء منه ، فيتقرر عندهم كما تقرر القضايا الأول ، فيمتلئ الإنسان سعادة^(٢) وتسكن نفسه عن قلق الحركة وعن الطلب والجولان بالروية والفكر . ومن وصل إلى هذا الموضع من الناس قابل^(٣) جداً . وعلامته ظهور الحلم عليه عند طيش أهل الجدل فيه ومسألة بعض نفسه لبعض .

ونعود إلى ذكر العلم الذي قلنا إنه يليق بالله - عز وجل - فنقول : إن العلم به لما كان من جنس القضايا الأول التي لا تحتاج إلى برهان [١٩ أ] بل به يُعلم كل برهان ، صدق^(٤) فيه قول بعض الأئمة وقد سئل : « بِمَ عرفت الله ؟ » فقال : « إن الله لا يُعرف بشيء ، وإنما تُعرف الأشياء كلها به » . وهذا كلامٌ بعيد الغور ، عالي الرتبة على من يعرف غوره ويمتُلغ قدره .

وهذا حيثُ أبتدئ بما وعدتُ به في عُرْض كلامي على هذه المسألة أن أذكره مبيناً : وهو أني أريد أن أُبين أن في الوجود والظاهر شيئاً ليس بجسم ولا جزء من جسم ، أي ليس بذئ عظم ولا شاغلٍ للحيز ، على عبارة المتكلمين ؛ ولا هو أيضاً بعرض ولا محمول في جسم ، ولا هو بقوة جسمية ، أي ليس يحتاج في وجوده وقوامه إلى وجود جسمٍ بته . وهذا الشيء الذي وصفناه بهذه الصفة هو الذي نسميه جوهرأ بسيطأ غير محسوس بشيء من الحواس الخمس . وهو يتقسم أيضاً إلى مراتب . وليكن كلامنا عليه أولاً كلاماً عاماً ، فيصح لنا وجودُ هذا المعنى ، ثم نلتبس مراتبه ونميزه ولنجعل كلامنا فيه من مقدمات بيّنة واضحة . ثم نرتقي في البيان على تدريجٍ إلى أن نبلغ الغاية اللاتقة بهذه المسألة من غير إسهاب ولا تقصير ، بتأييد الله ذي الحول والقوة التامة .

فأقول^(٥) : إن كل جرم ذي صورة ، إذا أوردت عليه صورةً أخرى من جنس صورته الأولى ، فإنه غير قابل لها إلا بعد أن يخلى^(٦) عن صورته الأولى تخلياً تاماً . مثال ذلك أن

(١) شروح = بين ويوضح

(٢) ع شجرا - وهو تحريف شديد .

(٣) أي في حالة قول واستعداد وسلب *passivité*

(٤) ع - صدع (بالفاء) ١ - وهو تحريف

(٥) ع أقول

(٦) هذه العبارة كلها بعد نظيرها في معناها ، لا في صياغتها ، في كتاب « غريب الأخلاق » ، لمسكويه ، ص ٤ - ٥ ، شرة

مسططر دريق ، بيروت سنة ١٩٦٦

(٦) حتى الأمر وعنه : تركه .

الجسم إذا كانت له صورة من شكلٍ مستدير ، لم يقبل صورة التربع إلا بعد أن تزول عنه صورة الاستدارة . وكذلك حاله في كل شكلٍ من التلث والتسديس ومئات الأشكال التي لا نهاية لها ؛ إنما يقبلها واحداً واحداً ، على أن الثاني يخلف الأول فيزيل رسمه ألبته . وعلى هذا المثال حال الشمع إذا قبل صورة نقش ما ثم وردت عليه صورة نقش آخر فإنه لا يقبل صورة النقش الثاني إلا بعد زوال النقش الأول وبطلانه ألبته . فإن بقي فيه شيء من رسم الصورة الأولى لم يقبل الصورة الثانية على التمام ، بل تختلط فيه الصورتان جميعاً ، فلا يكون واحد منهما تاماً ولا صحيحاً . - وعلى هذا المثال : حال الفضة ، إذا قبلت صورة الدرهم ، فإمّا لا تقبل صورة [١٩ ب] الخاتم إلا بعد أن تخلع الصورة الأولى ، ثم تلبس الصورة الثانية . وهذا حكم مستمر مع كل جسم قبل صورة : من لون ، أو طبع ، أو غيرهما من جميع الصور : فإنه لا يقبل من جنس تلك الصورة شيئاً آخر إلا بعد أن تمحى عنه الأولى ويزول ما أجليته إليه ، اللهم إلا أن يختلط ، فلا تكون واحدة منها فيه على التمام والكمال ، بل نمتزجان ، كما ضربنا المثل في اختلاط الصورتين بالامتزاج ، فلا تكون الصورة الأولى ولا الثانية فيه على الكمال ، ولا يكمل الجسم لتأدية واحدة منها على التمام .

والنفس تقبل الصور كلها على اختلافها : من القوتين جميعاً ، أعني المحسوسة المأخوذة في قوتها الوهمية ، والمعقولة المأخوذة في قوتها العقلية على التمام من غير معاقبة ^(١) ، أعني أن الصورة الأولى تبقى فيها تامة كاملة وتحصل أيضاً لها الثانية تامة كاملة ، ثم لا تزال تقبل الصور كلها على هذا المثال بلا نهاية . < و > أعني بقولي : « بلا نهاية » : أنها لا تنتهي إلى حال تصعف فيه عن قبول ما يرد عليها مما تستجده من الصور ؛ بل كلما حصلت لها صور المعقولات أكثر ، كانت أقوى على قبول صور أخرى من جنسها إذا وردت عليها .

وكذلك حالها في القوة الوهمية : أعني أنه كلما ورد عليها صورٌ أُخر من جنسها < كانت أقوى على قبول صور أخرى من جنسها ^(٢) > إذا وردت عليها وكذلك يرداد لهم ويحتد الدهن كلما تقرر العلوم وكثرت صور المعلومات عند الإنسان : من العقلية والوهمية جميعاً .

فبيست النفس إذن جسمًا ؛ وليست* النفس أيضاً غرضاً ، لأن السائل يعرف

(١) أي من غير أن تتعاقب الواحد بعد الأخرى ، بل يصلها معاً

(٢) زيادة مصفيتها السابق ، وقد صفاها عن غرار ما في الجملة السابقة عليها

(*) راجع نظر هذا الكلام باختصار في سلب الاحلاق ، لمكونه . ص ٥ ، بروت سنة ١٩٦٦

بأن العرض لا يحمل عَرَضاً، فكيف أعراضاً بلا نهاية! ولأن العَرَض هو في نفسه محمول، أي موجود في حامل لا قوام له إلا بغيره ولا وجود له بذاته. والمعنى الذي يتناه هو قابل حامل، وأتم وأكمل من حمل الجسم للأعراض. فإذا ليست النفس عَرَضاً، ولا صورة جسمية، أي ليس وجودها يتابع لوجود الجسم. وأيضاً* فإن الصورة التي بها صار الجسم جسماً، أعني الطول والعرض والعمق، هي حاصلة في النفس بقوة الوهم، من غير أن يصير به طولاً وعريضاً وعميقاً. وتزداد هذه المعاني فيه بلا نهاية، فلا يصير بها أطول وأعرض وأعمق مما كان. أعني أن النفس، إذا قلت، بالصورة الوهمية، مساحة ذراع في ذراع في ذراع، لم تصير بحصول هذه المساحة [٢٠ أ] فيها جسماً مكعباً، ولا إذا ضاعفت هذه المساحة فيها أصعافاً بلا نهاية تزداد بها مساحة. ولا إذا قبلت، مع هذه الأبعاد، ألواناً في هذه القوة الوهمية أصعافاً بلا نهاية تتلون بها. ولا يمنع أيضاً بعضها قبول بعض على كمالها وتماها من غير امتزاج ولا اختلاط. بل تزداد حالها في القبول، على قبول غيرها من حس الصور الأول، ومن غير جنسها على السواء أعني ليس قبولها لبعض الصور بأكثر ولا أقل من قبولها لبعض.

وكذلك حالها في المعقولات : فإنها تزداد ، بكل معقول تحصله ، قوة على قبول غيره دائماً بلا نهاية . وهذه حال مناصبة^(١) للأجسام غاية المناصبة ، وحكم في غاية البعد عن أحكامها .

فأما الحكيم^(٢) فقد استدلل في المقالة الثانية^(٣) ، (صوابه : الثالثة) من كتابه في النفس على أن العقل لا يشبه الحس ، لأن العقل مقارن للجسم ، والحس لا يخلو من الجسم - بما أنا حاكمه ومورد ألقاذه بعينها . وهي هذه :

قال أرسطو : « فأما أن عد الانفعال في المتصور بالحس والمتصور بالعقل ليس هو متشابهاً ، فظاهر^(٤) . وذلك أن الحس لا يقلد أن يحس إذا تصرف^(٥) » عن محسوس قوي كالسمع إذا قرعه صوت عظيم ، أو الشم إذا < تخللته > ريح شديدة فأم العقب فإنه إذا تصور شيئاً من المعقولات لم يكن تصويره لما دونه أنقص بل أزيد ، وذلك أن الحس

(*) ارجع نظير هذا الكلام في « تهذيب الأخلاق » ص ٥ س ١٥ وما يليه ؛ بيروت ١٩٦٦

(١) ناصه الشر - اظهره له - المقصود ها . مافية لحال الاحام

(٢) حكيم أرسطوطاليس وقوله في « المقالة الثانية » صوابه : في المقالة الثالثة .

(٣) ص . وعاهر

(٤) ع . انصرف - وهو خطأ فاحش يؤدي عكس المقصود . وتصرف عن - صدر عن - استغنى من

ليس يخلو من الجسم ولا يفارقه ، وهذا مفارق^(١) .

فقد صرّح^(٢) أرسطو رايه الحق في أن العقل مفارق للجسم ، والحسّ غير مفارق له . وفرّق بينهما بأوضح دليل وأبينه ، وهو أن الحسّ يكلّ عن محسوسه إذا كان قوياً ، ويضعف بعضه عن إدراك محسوسه إذا كان دونه . وأورد مثلاً من السمع والشم وهو <يَطْرِد> في الحواس كلها لأنها قوى تابعة للجسم لازمة له ، غير مفارقة . فأما قوة العقل غير بالضد ، لأنه إذا أدرك معقولاً قوياً كان أقدر على إدراك ما هو دونه ، لأن قوة العقل غير الجسم ولا تابعة للجسم ، بل هو^(٣) مفارق له ، باقٍ بذاته ، غير قابل للانفعالات التي يكون بها الفساد [٢٠ ب] والاستحالة التي يتبعها الفناء وخلع الصورة ، كالحال في الأعراض ، والصور الجسمية المتبدلة^(٤) المتقلبة عن أحوالها بورود الأضداد عليها .

وعما يدلّ على أن الحسّ شيء مباين للعقل أن جميع الحيوانات لها حواس ، وليس لجميعها عقل . فلو كان الحسّ والعقل شيئاً واحداً ، لكان لكل ما يوجد له حسّ سيوجد له

(١) ورد هذا الموضع من كتاب « النفس » لأرسطو طاليس مترجمة اسحق بن حنين هكذا : « والدليل على الفرق بين إدراك الأشياء ، والعمل ، وبين الإدراك لها بالحسّ ما نراه من حال الحسّ والأعضاء الحاشية ، وأن الحسّ لا يدرك إدراك الدون ، إذا أدرك المصيرط من المحسوس - قرعاً كان ، أو ناصعاً من الألوان ، أو شديداً في شائعة رائحة - فلا البصر عد مثل هذا بصير ، ولا السحر يشم ، ولا السمع يسمع . ولا يتمتع العقل إذا أدرك شيئاً من دوي اللطافة والغمرص من أن يكون ذراكاً لدونه ناكثاً مما أدرك ذلك الأول . والحس لا يكون غير جسم ، فأما العقل فبما هو الجسم » (٢٩٩ - ٢٩٨ - ٢٩٧ ب ٥ ص ٧٣ من شربا بعنوان « أرسطو طاليس في النفس » . . . راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها عبد الرحمن بدوي ، القاهرة سنة ١٩٥٤) .

وقد رعى محمد عرقون في تعليقه على هذا الموضع أن ترجمة اسحق هذه لا تتفق مع الترجمة العربية ليريكور بالنسبة مع لأصل اليوناني ، فيها الترجمة التي أوردتها مسكويه هنا تطابق هذه الترجمة الفرنسية كل المطابقة وهذا رعى باطل كل اسطوان ، بل ترجمة اسحق هي الأكثر انطباقاً على الأصل اليوناني وعلى الترجمة العربية التي قام بها أ. مريوتان ، فضلاً عن ترجمته ليريكور . وهناك نص ترجمه مريوتان :

« Que L'impossibilité de la faculté sensitive et celle de la faculté intellectuelle ne soient pas de même nature - cela est clair si l'on considère les organes sensoriels et le sens. Le sens, en effet, n'est plus capable de percevoir à la suite d'une excitation sensible très forte - par exemple - on ne perçoit par le son à la suite de sons intenses de même qu'à la suite de couleurs et d'odeurs puissantes, on ne peut ni voir, ni sentir - au contraire l'intellect, quand il a pensé un objet fortement intelligible, n'est pas moins capable de penser les intelligibles inférieurs mais il-en est au contraire plus capable. la faculté sensitive, en effet, n'est indépendante d'un organe corporel , tandis que l'intellect est séparé » (De l'âme, par E. Barbottin, P. 80 Paris, Les Belles Lettres 1966)

وواضح من مقارنة هذه الترجمة وترجمة اسحق التي نشرها أنها متطابقتان تماماً ، فيها الترجمة التي أوردتها مسكويه مختصرة وناقصة

(٢) ع - حرّج - وهو تحريف

(٣) أي . العقل

(٤) ع - المتبدلة - وهو تحريف لحاشي ، إذ لا وجود لهذا الفعل !

عقل . وليس^(١) الأمر كذلك .

فأما في المقالة الثانية من هذا الكتاب ، فإنه يقول هكذا : « فأما العقل فيشبه أن يكون جنساً آخر من النفس ، ويكون هذا وحده قد يمكن أن يفارق ، كما أن جسده الأبدى < غير جنس > الفاسد . فأما سائر قوى النفس فظاهرٌ من أمرها أنها ليست مفارقة . . . ، كما يقول قومٌ »^(٢) .

وهذا تصريحٌ آخر وتبيين أن العقل ليس جنسه < من > جنس الحس ولا هو من جنس النور ولا من جنس الحرارة ، لأن هذين إنما يوجدان بوجود الجسم الحامل لهما ، لأنها صورتان من صورهما ، وهما يفسدان بفساده .

وقد صرح^(٣) الحكيم بأن العقل أبدي مفارق للجسم ، وأنه هو وحده من جميع ما يوجد للإنسان يمكن أن يبقى لأنه أزلي ، ولم يوجد بوجوده فيفسد بفساده ، بل هو جوهر قائم بذاته . فإن حصل^(٤) مزاج معتدل يصلح لأن يستعمل استعمال الآلة ظهر أثره عليه وكَمَّل ذلك المزاج ؛ كمالاً إنسانياً ، ما دام ذلك المزاج على اعتداله . فإن انحرف عن اعتداله ، لم يقبل أثر العقل ، وبطل المزاج . وذلك الموت . فأما جوهر العقل فهو باق بحاله ؛ غير محتاج إلى المزاج ولا البدن ، لانه غير محتاج في وجوده إلى مكان ولا زمان ولا غيرهما مما يشترط في وجود الأجسام والأعراض اللازمة له والأحوال المقترنة به اقتران التابع للمتبوع .

وينبغي أن يُعلم أن المعاني العقلية لا يمكن أن تدرك بغير العقل ، وأن كل مَنْ ضَعُفَ هذا المعنى فيه بقلّة الذّرة والارتياض ، لحقه ما يلحق البصر إذا لم يُستعمل ، بلزوم التغميض^(٥) أبداً وبملازمة المواضيع المظلمة ، : فإن الإنسان لو التزم مكاناً مظلماً حداً منذ

(١) ع - ليس - وهو فاسد

(٢) ورد هذا الموضع من كتاب « في النفس » لأرسطو طاليس هكذا . « يشبه أن تكون هذه النفس جسداً آخر ، كما أن حس الأري حساً غير حس الفاسد ؛ وأنه يمكن أن تكون هذه النفس من بين الأشياء مفارقة للأجرام . - وقد أساست من هذه التي ذكرنا أن سائر أجزاء النفس ليست بمفارقة كما قال أقولم » (صفحة ٤١٣ ب س ٢٥ - ٢٩ ص ٣٣ من بشرتنا المذكورة) . وقد أخطأ محمد عفرون ما هذا أيضاً على الإشارة إلى صفحة ٤٣٩ ب (كذا) ولا توجد هذه الصفحة في كتاب النفس ، ولعله خطأ مطبعي أصحه ٤٢٩ س ٢٥ - ٢٩ ، مع أنه لا يوجد في ص ٤٢٩ ، ب ٢٥ - ٢٩ ، أي كلام بهذا المعنى ، فضلاً عن أن مسكوية ذكر صراحة أن هذا وارد في المقالة الثانية ، بينما ما يشير اليه عرقون هو في المقالة الثالثة . وهو أيضاً لم ته أن تصحح أن الانقاس الأول هو من الثالثة ، لا من الثانية ، كما ترك النص على حاله !

(٣) ع - خرج - وهو تحريف

(٤) ع - حصص - وهو تحريف .

(٥) التغمض - وهو غلط .

مدء ولادته إلى منتهى شبابه ، ثم أخرج إلى الضوء دفعةً ، لم يُبصر شيئاً من المبصرات وصار أكمه ^(١) . فكما أن الأكمه ، إذا أراد أن يدرك البياض مثلاً ، أو يفرق بين الخضرة والخمرة بحاسة السمع أو الشم أو الذوق أو اللمس - لم تنفعه هذه في ذلك شيئاً [٢١ أ] ولم يتففع بوصف البصير إلى ^(٢) الألوان ، بل غاية جبلته وأقصى مجهوده ان يطل بالألوان أنها من جنس المحسوسات الآخر كالحلاء ، ويرى غيرها من المحسوسات بالحواس الأخر ، كما حكى شيخ لنا من الفلاسفة أنه سأل رجلاً أكمه عما يتصوره من البياض فقال - حلو . فكذلك حال مَنْ فقد قوة العقل في معقولاته ، فإنه لا يتصور منها أشياء ولا تنفعه فيها أوهامه التي حصلت فيها آثار محسوساته ، ولا يتففع بأوصاف العقلاء إذا وصفوا له حال العقل والمعقولات ، بل غاية جبلته وأقصى مجهوده ان يظنّ بالمعقولات أنها من جنس الموهومات ، فيردّ جميعها إلى المحسوسات والمدركات من هذه الطريقة .

وليس له علاجٌ إلا ما أشار به أهل الحكمة ورأوه واستعملوه فينا وفيمن أحبّ أن يبلغ منزلتهم بلا ضرر ولا أسف ، بل بغاية الرفق والمدارة ، وهو أن يُقْطَم الاسان قطعاً عن هذه الحواس بالتدريج أولاً أولاً : بأن يُصَرَف عنها إلى التعاليم الأربعة ؛ ثم منها إلى ما هو أخفى منها وأبعد من الوهم قليلاً ، وهو الطبيعة والأمور اللاتئة بها ، ثم منها إلى ما هو أخفى منها قليلاً : من ^(٣) الأشياء التي بعد الطبيعة ؛ - ثم منها إلى الأمور الإلهية ؛ - ثم منها إلى الإله الأول مبدع الأشياء كلها : من المعقولات والمحسوسات ولا سبيل إلى الوصول إلى هذه الرتبة إلا من هذه الطريقة ، بوجود السبب ؛ اللهم ^(٤) إلا ما يُعطاه الأنبياء - صلوات الله عليهم - فإنهم بمزاجٍ لهم خاصٍّ وبعناية إلهية بمصالح هذا العالم تدع فيهم هذه القوة إبداعاً بغير تدريج فيها ولا ارتياض بها ولا معاناة لها ولا سعي إليها ولا حرص عليها . فيشاهدون الأمور العقلية بنوع أعلى وأشرف عما نشاهده بعقولنا المكدودة ، فيضطرون إلى ضرب الأمثال لها بما نعرفه ويمكننا تصوره . ويشيرون ضروب الإشارات بحسب أحوال أهمهم وعلى قدر عاداتهم ومراتبهم ليصرفوهم بحسب طاقتهم عن طريقهم إلى الطريقة التي تؤدي إلى الحياة الأبدية والروح الأزلي والسعادة الإلهية ، والتي وإن لم يمكنهم تصوّرها ، فإنها تعطف أوهامهم ضرباً من العطف وتصرفهم نوعاً من الصرف ^(٥) .

(١) لأكمه . الأعشى

(٢) ع - اله - ولا معنى له

(٣) « من » ها بيانية

(٤) جعل ع من هـ اداء مفرة جديدة ، مع أن الحملة لا تكمل . ويلاحظ ان كثيراً من تقسيماته لنصر إلى ففراء ، قد جاء أعضاها

دون تقدير لارتباط المعاني

(٥) ربما كان الأصح ان تكون : التصرف .

يكونون به أسعد مما كانوا ، وإن اختلفت مراتبهم في القبول [٢١ ب] والتصور بحسب مراتبهم من الاستعداد لقبول هذه القوة . والله موقِّع الكلِّ ومعين الجميع ، وهادينا وإياهم إلى الصراط المستقيم ، صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض .

ثم يعود إلى تمة الكلام الذي خرجنا عنه بالشجون التي اعترضته ^(١) ، فيقول . إن العقل لما لم يكن جسماً لم تكن له صورة تخصه ، بل هو قوة مدركة للصور كلها قابلة لجميعها على السواء ، لأنه لو كان ذا صورة ، لكانت تلك الصورة ستعوقه عوقاً تاماً عن بعض الأشياء حتى لا يقبله على التمام . ومثله مثل الهواء ، فإن الهواء ، لما لم يكن له لون يخصه ، قبل الألوان كلها بالسواء . ولو كان ذا لون لكان ذلك اللون سيعوقه عن قبول لونٍ آخر على تمامه ^(٢) .

ولعلَّ شاكراً يشك فيقول : إن الهيولى التي وصفتها للأجسام هي ^(٣) شيء قابل لجميع الصور - فما الفرق بينها ^(٤) وبين هذا المعنى الذي وصفتها به « العقل » ؟

فيقول : إن الهيولى ، وإن كانت قابلة لجميع الصور ، فإن قبولها ^(٥) إياها بخلاف قبول العقل للصور . وذلك أن الهيولى تقبل الصور بأن تتغير في ذاتها وتنطبع بالشيء الذي تقبله انطباعاً تخرج به عن حالتها الأولى ، أعني أنها لا تقبل بعد تلك الصورة صورةً أخرى ، إلا بعد مفارقة الأولى . فإن لم تفارق الأولى ، لم يمكن أن تقبل الصورة الأخرى .

فأما العقل فإنه يقبل الصور ولا يتغير بها في ذاته ، وذلك أنه يقبل صوراً متضادة في حال واحدة ، فإنه يعقل صورة الضَّغف ، وحال الإيجاب والسلب معاً - ولا يفارق ذاته ، أعني أنه لا يمتنع إذا قبل صوراً من قبول صورٍ أخرى . . .

وهذا شك أورده قومٌ على الاسكندر ^(٦) ، فحلَّه بهذا الحل . فأحسب أن ننسبه إليه ونردّه إلى حقه من صاحبه .

فقد تبين بما أوردنا أن النفس ليست هي الحياة بعينها ، بل هي جوهر حيٌّ ، تحلب للبدن حالاً مشبهةً بحالها ، لأنها لو كانت حياةً للبدن لكانت صورةً حسميةً قوامها ووجودها بالجسم . وقد تبين أنها ليست كذلك .

(١) ع اعرضته - وهو غلط فاحش

(٢) صر . اتمامه . ويصح أيضاً ؛ ولكن الأوضح ما أثبتنا

(٣) حياً كثيرةً بعد في المحطوطات كلمة « هيولى » ، مذكراً ، لا مؤنثاً كما سعي . وهذا في المحطوط هو به

(٤) أي الاسكندر الأفروديي

ومما يزيد في بيان هذا المعنى ويدل دلالة واضحةً عليه أن النفس لو كانت حالاً للبدن تابعة له، موجودة بوجوده، لكان يمتنع من الأشياء التي <لا>^(١) تتمم البدن وتنميه. وذلك أن الشيء الذي تمامه بتمام شيء آخر لا يناصر [٢٢] ^(٢) ولا يعادي الأشياء التي تتمم ذلك الشيء الموضوع له، لأن وجوده بوجوده وفساده بفساده، فهو يميل إلى تمام موضوعه لتمام ذاته، ويجب ثمائه لأن فيه نموه. ونحن نجد النفس إذا طلبت الفضائل، استهانت بالذات البدنية، ومنعت منها ورفضتها، لأنها ترى أن في قوة البدن ضعفاً لها، وفي زيادته نقصاً فيها.

وأيضاً مما يدل على أن جوهر النفس يخالف لجوهر الجسم مناصب له، وأن فعلها الخاص بها مباين لفعل الجسم: أن الإنسان، إذا هم بتصوّر أمر عقلي، تفرد واجتهد في تعطيل حواسه غاية الاجتهاد. وكلما كان أقدر^(٣) على التخلّي وتعطيل الحواس، كان أقدر على تصور ذلك المعقول. وكأنّ الانسان في تلك الحال يتداخل إلى ذاته ويلتمس أمراً لا يتم من خارج، لأن الأشياء الخارجة منه تعوق غاية العوق عن مطلوبه. فهو كلما عطل أفعال الجسد، كان فعل نفسه أقوى، أعني أن تصوّره للمعقول يكون أجود وأصح، لأن النفس إذا رجعت إلى ذاتها، وتخلّت عن البدن ومحسوساته، حصلت المعقولات الخاصة بها ورأته بالعين اللائقة بها، التي ليست جسمية. ولا سبيل لها إلى تحصيل العلوم الحقيقية إلا بهذا الوجه، أعني بإطراح البدن، وترك استعماله، والانصراف عن الشغل بالحواس - كما يحكى عن سقراط، فإنه قال في فصل من كلامه: «إن الفيلسوف، إذا قوت نفسه، استهان بالأمور البدنية بغاية ما يمكنه، حتى إن أكثر الناس يعتقدون فيه أنه لا ينبغي أن يعيس، إذ كان لا يستلذّ أحوال البدن ولا يميل إلى الدنيا، ويرويه قريباً من الموت. وإنما تخلّى عن البدن والحواس لأنه يحب روحانية الأمور المناسبة له، لأن تلك الأشياء هي الموجودة حق الوجود. والبدن والحواس تغلّطه وتعوقه عن إدراك الحق المحض. فنفس الفيلسوف تهرب من مشاركة البدن، وتروم مفارقتها بقدر طاقته وغاية إمكانه، لأنها تشاق إلى الشيء الموجود حقاً. فهي تطلب أن تفرد بذاتها».

فهذه ألفاظ سقراط، تدل على اعتقاده في النفس، وأنها جوهر مفارق للبدن.

وكذلك ما يحكى عن أفلاطون. فإنه كان يوصي تلامذته بأن يقول: [٢٢ ب]

(١) لا بد من إضافة <لا> حتى يصح المعنى. وقد تركه ع على حاله!

(٢) ع بعباي - وهو خطأ فاحش.

(٣) أقدر - وهو تحريف.

« مُتَّ بالطبيعة تُحْيِي بالإرادة » . وقد فُسِّرَ هذا بتفسير كبير يعود إلى ما ذكرناه وهو أنه يريد أن يُمَيِّت الإنسان شهواتِ بدنه الذي هو لا محالة مَيِّتٌ ، لِيُحْيِي نفسه السرمدية الوجود والبقاء .

وكذلك قال أرسطو في آخر كتاب « الأخلاق » : « إن الشيء من النفس الذي به تُمَيِّز وترتني هوشيء ما ، أي عارف بذاته ، وأنه هو الإنسان بالحقيقة . وإن حياة هذا هي الحياة الفاضلة السعيدة ، وإن له فعلاً خاصاً به لا يشاركه فيه غيره : وهو أنه يتصور ذاته ، ويقدر على ذاته بأن يعقل ذاته . وهذا بين واضح ، وفرق ظاهر بينه وبين الخواص ، فإن الخواص نحس غيرها أبداً ؛ والعقل يعقل ذاته ، ولكن ذاته هي بين كل موجود بالحقيقة . ولو شرحنا هذه اللفظة ، لاقتضى كلاماً كثيراً ، لأن فيه غموضاً ، وهو الذي هربنا منه في أول هذه الرسالة . فينبغي أن نقصر على قدر ما ذكرناه ونكتفي به .

والحمد لله رب العالمين ، وصلواته على سيدنا محمد النبي ، وآله ، وسلامه .

[١ أ] من رسالة للأستاذ أبي علي مسكويه - رحمه الله -

في اللذات والآلام*

بسم الله الرحمن الرحيم

اللذات كمالات . إلا أنها بالقوة . وإنما تصير إلى الفعل بإدراك ذي الكمال لها وإنما يدركها ذو الكمال بما هو حي ، وكأنها في التحقيق هي الكمال الذي يدركه الكامل ؛ وهي في الأشياء التي هي كاملة بذواتها بالفعل أبداً ، ولم تكن قط بالقوة ثم صارت بالفعل ، وذلك هو الأمور الإلهية .

والكمال نوعان : إضافي ، ومطلق . فالإضافي ما أريد لذاته ولغيره ؛ والمطلق ما أريد لذاته ، وهو مطلوب الأشياء التي تتحرك نحوه كي تصير إليه ، ومعمشوق الأمور التي تطلبه . وتلك الأشياء إذا انتهت إليه ، كملت به ، وسكنت ولم تتحرك بعد ولم تطلب شيئاً سواه ، وتصير - ما دامت كاملةً به - معانقة له ملتدة به .

ورسمها قوم بأنها إدراك الشيء كماله بما هو كمال له . ورسمها قوم بأنها بلّ المشتهي مشتهاه . وكل ذلك ، في التحقيق ، يرجع إلى معنى واحد : فإن مطلوب كل شيء هو كماله أو ما يعتقد فيه أنه كماله ، فهو ينجذب إليه بطبعه أو بإرادته . فإن كان ذلك المطلوب طبعياً محسوساً وكان كمالاً حقيقياً ، سُمي انجذابه إليه شهوة صادقة ، وسُمي التذاده نبيله لذة طبيعية . وإن كان ذلك المطلوب ليس بكمال حقيقي بل مظهره فيه ذلك وليس هو كذلك ، سُمي انجذابه إليه وتحركه إليه شهوة كاذبة ، وسُمي التذاده به لذة شارجة عن الطبع . وإن كان ذلك المطلوب روحانياً معقولاً ، وكان كماله حقيقياً . وكان انجذابه إليه انجذاباً مفروطاً ، سُمي ذلك : عشقاً . وإن كان انجذابه إليه وسطاً ،

(*) عن المخطوط رقم ١٤٦٣ في مكتبة رابع باشا باستانبول ، مع المقاربة بشرة محمد عرقون في Bulletin d'Etudes Orientales

محمد وهم ١٧ (السوات ١٩٦١ - ١٩٦٢) ، دمشق سنة ١٩٦٢) ص ١٠ - ١٩ ، وسُيّر إلى هذه الشرة خاصة للاحاطة بالزمر ع

ورجع عن نظرية اللذة عند اليونان

١) A. J. Festugiére « La doctrine du plaisir, des Perlmers, sages à Epicure » in Revue des Sciences philosophiques et théologiques - T. XXV (1936) , pp. 233 - 268.

٢) V. Brochart « La théorie du plaisir D'après Epicure » Etudes de Philosophie ancienne et de philosophie moderne 1912, pp. 252 - 599

سُمِّي « محبة » وإن كان انجذابه إليه ينقصر ، سُمِّي ذلك « نزاعاً » .

ولولم يكن كمالاً ، لم يكن لذة . ولولم تكن لذة ، لم يكن عشق ، ولا محبة ، ولا براع ، ولا شهوة . ولولم تكن هذه ، لم تكن حركة . ولولم تكن حركة ، لم يكن كون ولا فساد .

والكمال المطلق الحقيقي ، واللذة المطلقة الحقيقية هي التي في كل وقت ، بل قبل كل وقت وبعد كل وقت . وذلك الذي يتشوقه الكل أبداً : وهو الخير المطلق المعشوق لذاته وبذاته . وهو الذي يعيشه الكل ، ولا يعيش هو شيئاً غير ذاته . وهو الله سبحانه .

فاللذة الحقيقية المطلقة والمثلث الحقيقي المطلق هو هذا الخير المطلق فأكمل الذات لذة من كان^(١) معشوقه أكمل وعشقه له أكمل وإدراكه له أكمل .

والإدراك الجسماني خمسة اضرب <هي> إدراكات الخواص الخمس : اللمس ، والذوق ، والشم ، والسمع ، والبصر . والإدراك الروحاني ثلاثة اضرب : التخيل ، والتفكير ، والتعقل . وأصناف اللذات البسيطة أربعة عشر صنفاً . وإدراك اللمس وإدراك الذوق أحسن الإدراكات الجسمانية وأنقصها ؛ فالالتذاذ^(٢) المتعلق بهما أحسن الإدراكات وأنقصها على الإطلاق . فلذة الجماع المتعلقة بحس^(٣) اللمس ، ولذة المأكول والمشروب إدهي متعلقة بحس الذوق - أحسن اللذات وأنقصها . وإدراك السمع والبصر أكمل من الإدراكات الجسمانية ، فلذتها إذن أشرف اللذات الجسمانية وأكملها ، وهما من الإدراكات الجسمانية والإدراكات الروحانية .

فإذن نحن لما قد بينا أن تكون اللذة الكاملة إدراك العاشق عشقاً أكمل بإدراك أكمل معشوقاً أكمل ، ولأن الإدراك الأكمل هو الإدراك الفعلي ، والمعشوق الأكمل هو الخير المطلق ، والعشق الأكمل هو الانقطاع عن كل شيء إلى المعشوق ، وتوفر العشق كله من غير تقسيمه على عشائق كثيرة - وجب أن تكون أشرف اللذات وأكملها لذة من أدرك الخير المطلق بعقله ، وكان عاشقاً له لذاته ، لا لغيره .

قل (٤)

ولأن الخير المطلق هو الله تعالى ، وكانت اللذة إنما كانت لذة لأنها خير ، إذ كانت

(١) ع من معشوقه و من رائدة ها .

(٢) ع اللمس

(٣) ع . سحير - وهو محريف شبح

(٤) أي للزلف - مسكويه

اللذات على ما قلنا كمالات ، والكمالات كلها خيرات ؛ وكان أكملُ اللذات الكمالُ الأكمل والخيرُ الأكمل ؛ وكان الله هو الكمالُ الأكمل والخيرُ الأكمل - وجب أن يكون سبحانه هو اللذة المطلقة التي هي أبداً لذة بالفعل ولم تكن قط لذة بالقوة . ولأن أشرف اللذات وأكملها هو إدراك أشرف المعشوقات بأشرف الأعشاق^(١) ، بأشرف الإدراكات ، والله سبحانه مُدركٌ لذاته التي هي أشرف المعشوقات بذاته التي هي أشرف الإدراكات ، وهو معشوق ذاته بأشرف الأعشاق^(٢) . : إذ هو معشوق الكل ، وهو يعشق ذاته ولا يعشق شيئاً آخر خارجاً عن ذاته - وجب أن تكون لذته - سبحانه ! - في الشرف والكمال والفصيصة فوق [٢ أب] كل لذة . ولذلك قالت الحكماء إن لذة الخالق - سبحانه - بذاته ، وفرحه وسروره بها لذة وفرح وسرور لا يقارنها لذة ولا فرح ولا سرور ، ولا نسبة لغيرها إليها .

فلأن الإنسان - من بين سائر الحيوان - قد يدرك خالقه بعقله ، وهو أشرف إدراكاته ، وقد يُوفر^(٣) محبته وعشقه عليه سبحانه ، وجب أن يكون مختصاً - من بين سائرهما - بأشرف اللذات . ويكون أشرف لذاته إذا أدرك بعقله خالقه سبحانه ، ولا يشغله عنه سواه ؛ ويكون عشقه ومحبته وقصده متوفرة^(٣) عليه . وهذه الحال هي غاية الإنسان وكماله الذي أوجد لأجله ، وهو أن يبلغ هذا الكمال ويلتذ هذه اللذة .

والعقل الإنساني لا ينفع قط بالنفس ، وإنما ينفع بالكمالات ، لأن مُدركات الصور التي هي كمال الموجودات . وأما العقل الإلهي فإنه لا ينفع قط ، إذ لا ينفع بوجه البتة .

وقال الطبيعيون : اللذة هي رجوع إلى الحال الطبيعية ، وذلك لا يصح في الأمور الإلهية على ما قدمنا ، إذ ليس لها خروج عن حالها الطبيعية . ولا يصح أيضاً في الأمور الطبيعية والنفسية . فاللذة أمر مقصود إلهي عظيم في الأمور الإلهية ، ومقصود طبيعي في الأمور الطبيعية ، فإنها في عالم الكون والفساد ، جعلت خدعة للحيوان وشركاً له ، لما كان هذا العالم السوفسطائي لا يقام إلا بالسفسطة والحيل والمغالطة وتوق أهله إلى الممعة الجائذة عليهم ، وإن كان بالإكراه والخديعة ، كالفعل في الأدوية المرة إذا أريد أن تُسقى

(١) حم : عشو

(٢) ع متوفر - وهو محرم

(٣) أي مقصوده عليه

الصبيان ، لأنها تُحَلَّى بما يَغطِّي على مرارتها . وقد نبّه فيلسوف الإسلام^(١) على ذلك بقوله :
إن المرأة لتُرتِّين أحسن شيء منها ، وتُراد أقبح شيء منها - أي : تزيّن وجهها ويراد
فرجها .

فأما اللذات الحقيقية ، فإنما هي في الكمالات الثامنة والغايات العامة التي قُصِدَ بها
خَلْقُ البشر ، بل سائر الحيوان ، بل سائر الموجودات أيضاً . وأشدّ هذه تحقيقاً هي اللذة
الإلهية ، وهي الغاية القصوى التي ترتقي جميع الغايات إليها ، أعني الوجود الخالص
والوجود الصّرف .

وأما (٢) في الدنيا فمحمود من وجهه ومذموم من وجهه : إذ لا يجوز لأحد أن يقعد عن
عمارة العالم من وجهين : أحدهما من حيث لم يُعْطَ^(٣) ما يجب له عليه من عمارته والقيام بما
جعل الله إليه من استخدامه له فيه ؛ والثاني حيث أخذ منه ما ينبغي أن يعطي عوضه ،
وإلا يكون جوراً من فاعله ، إذ المكافأة في الطبيعة واحدة : وهي^(٤) أن يُعْطَى مثل ما يأخذ
كي يكون عدلاً ، لأن صورة الأمور الطبيعية : العدل ، كما أن صورة الأمور الإلهية
وفعلها : الفصل ، لأن الأمور الإلهية تعطي أبدأ [٢ ب] ولا تأخذ والأمور الطبيعية تُعْطَى
مثل ما تأخذ وتأخذ مثل ما تعطي . فتلك لا تعدل عن الفضل وهذه لا تعدل عن العدل .
وما خرج عن العدل والفضل في الأخذ والعطاء - فهو جورٌ . والانسان إما أن يكون روحانياً
إلهياً فيُفْضَل ، أو طبيعياً فيعدل ، أو شيطانياً غير طبعي ولا إلهي فيجور . ولذلك كانت
الأمور الإلهية سبب وجود العالم ، لأن فعلها^(٥) الجود المحض ، والأمور الطبيعية سبب
عمارة العالم لأن فعلها العدل المحض ، والأمور الشيطانية سبب ما يعرض من خراب
لبعض أجزاء العالم ، لأن فعلها الجور المحض المتوجّه نحو الكمال الأقصى يرى بعين عقله التام
الذي يجذبه إلى ذاته جذب المعشوق لعاشقه . فهو يتحرك بحركته الشوقية نحوه . فإن كل
متحرك من النقص إلى الكمال فهو يتحرك حركة شوقية عشقية نحو معشوقه الأول وهو
بإمعانه في الارتقاء إليه يقرب منه قرباً ما . وهذا القرب يتزايد بحسب سعيه في كل حال .
وقد سُمي الحكماء عالم الطبيعة عالم الألام ، لأنه عالم الحركة . وسَمَوْا عالم العقل عالم

(١) فيلسوف الإسلام يقصد به مكتوبه - وكان شيعياً الإمام علي بن أبي طالب . ولم نجد هذا الوصف للإمام علي عند
أحد من القدماء غير مكتوبه .

(٢) ترك ع مكانها حالياً () لعدم استطاعته قراءتها

(٣) أي - لم يعط العالم ما يحب عليه نحو العالم من عمارته

(٤) ص ، ع وهو

(٥) ص : فعله

الذات ، لأنه عالم السكون . فكما أن الحركات آلام ، كذلك السكُنات لذات ، وهي المطلوبة بالحركات به لأن كل متحرك إنما يتحرك ليسكن . والأجرام السماوية ، وإن كانت متحركة ، فهي ساكنة لدوامها واتصالها وامتناع التغير عليها .

الحركة في الأمور الطبيعية أشرف من السكون ، بل هي وجودٌ والسكون عدم . والحركة في الإلهية عدم ، والسكون وجود .

الإلهية هي السكون المحض . وكل سكونٍ في عالم العقل وفي عالم الطبيعة إلهية^(١) ما ، كما أن الحركة في أيِّ العالمين كانت ، فهي عبودية . وكذلك تظهر الربوبية بالسكون ، وتظهر العبودية بالحركة .

الألحان أصوات كسبت المناسبات الشريفة التي هي نظام العالم، والسياسات الإلهية السارية في الموحودات الروحانية والطبيعية . وهذه الصور الشريفة ، أعني النسب التي هي النظام الإلهي ، والسياسة الربانية التي هي قِيَضُ الخالق - سبحانه - على الخلق هي العاية القصوى المطلوبة ، وهي^(٢) معشوق الكل ومُشَوِّقُه^(٣) . والموجودات بالقياس إليها على ثلاثة أضرب : منها ما أعطيتها^(٤) ؛ ومنها ما لم تُعْطَ ذلك في أول أمرها ، ولا يُرجى لها الوصول إليها والتصور بها ، إذ لم تُعْطَ القوة على ذلك : كالمعدنيات [٣ أ] والنسائية والحيوانات الممجبة والآثار العلوية ؛ ومنها ما أُعْطِيَ القوة على ذلك ، وهي الحواهر الإنسانية ، وهي النفس الناطقة ، وإنما صار الجوهر الإنسي إنساناً بها .

والعاشق من الناس في التحقيق ، والمشتاق إلى الاتحاد بذلك النظام الإلهي والسياسة الربانية إنما هو هي . وإنما أريد بالجدس اليدين لها ، لأن هذه القوة منها تقوى وتتوسطها نقوى ، إلى أن تبلغ إلى حدٍّ من القوة >به< وتستغني عن الجسد واليدين ، وهي في الأمر شديدة . إلا أنها إذا كانت عليّة الهمة تعدّ حركتها ، وإن كانت آلاماً ، لذاتٍ في الحقيقة ، لظورها إلى معشوقها الذي^(٥) تتحرك إليه وتطلب ، لأن الحال التي تتحرك نحوها أحلٌ من أن لا تحمل فيها كلَّ مشقة . وذلك سكونها الذي هو الالتداد الحقيقي الذي يحصل لها عند الاتحاد بمعشوقها ومُشَوِّقها، الذي هو اللذة المحضة .

(١) أصله ع إلى إلهي - ولا داعي لذلك ، إذ المقصود صفة الإلهية

(٢) ص . ع وهو

(٣) أحطأ ع في صطها هكذا مُشَوِّقَه (بضم الميم وتشديد الواو) .

(٤) ع . أعطيتها (بضم الالف) - وهو محريف

(٥) ص . ع : التي

وربما كانت النفس من بعض الناس لطيفةً عاليةً الهمة ، وإن كانت الأمور الطبيعية غالباً عليها ، فتتقطعها تلك الصور الشريفة التي تردُّ عليها من الألحان والإيقاعات فتتقطعها عن الأمور الطبيعية بالكلية ، حتى ربما فاضت نفسه وخرج روُّه ومات . وقد رأينا وسمعنا خلقاً ماتوا في حال السماع^(١) ، وربما كان غشياً عليه . والغشي هو استيلاء الصور الإلهية السارية في اللحن إلى النفس عليها ، وأخذها لها عن الأمور الطبيعية مادام السماع متصلاً ؛ حتى إذا انقطعت المادة ، زالت المغالبة من الصور الإلهية والصور النفسية .

وربما قويت النفس واستغنت عن الأمور الطبيعية وعرفت عيوبها ونقصها ، فألقت بصرها نحو العقل الفعّال ، ثم اتحدت به ثم أيدها حينئذ العقل الفعّال ، وجذب بصيرتها ففقرها من تلك الصور الإلهية التي كانت عشائقها وأشواقها ، فانجذبت بها من غير توسط لحي^(٢) ولا صوت ولا نغم ، وسكنت السكون التام ، والتذت اللذة التامة ، إذ قد أدركت غاية مطلوبها . فتصير عن ذلك مشوقة^(٣) معشوقة بعد أن كانت شائقة عاشقة ، وصارت تحب^(٤) . بتحريك الأشياء إليها وهي ساكنة بعد أن كانت تتحرك إلى الأشياء ، وتحرك كل شيء بعد أن كانت متحركة من كل شيء . فما ظنك بتلك اللذة إذا قايستها بهذه اللذة السماعية^(٥) ، التي هي إحدى لذات الدنيا ، مَهْمَا^(٦) يقاربها من الآلام بالحركة الدائمة .

وهذه الغاية هي الثواب الموعود والمقام المحمود ، في دار الخلود ، التي دعا إليها الأساء ودلَّ عليها الحكماء . ولأجل نظر الخالق - سبحانه - خلقه واجتذابهم [٣ ب] إلى عنده تَلَطَّف^(٧) في إذاقتنا بالسماع شيئاً يسيراً من حلاوة الثواب، وجزءاً حقيراً من لذات دار المعاد ، حتى يقارنه السعيد باللذات الطبيعية : من مأكول ومشروب ومنكوح وملبوس ومشوم ؛ إذ ليس في الطبيعيات لذة غيرها ، وإن كانت فهي رؤسها والمتحير عند أهلها . ويعلم أن لذة السماع تفوت جميعها ، مع خلوصها من شوائب الآلام التي تتقدم رؤساء اللذات الطبيعية الخمسة ، أو تصحبها ، أو تعقبها^(٨) . ونعلم أن لذة السماع ، مع

(١) أي سماع الموسيقى

(٢) ع لحمي (!) وهو تحريف شيع

(٣) صصح ع تشديد الواو ، وهو غلط

(٤) ع تحب - وهو تحريف

(٥) السماعية سمه الى السماع = الموسيقى

(٦) أي على الرغم مما يفتقر بها من الآلام .

(٧) ع مصف - وهو تحريف مصف - سياق العارة

(٨) ع مصف - وهو تحريف لأن التعقب هو التسع - والمقصود هنا الآلام

هذه الخصوصية ، لا قَدَر لها أيضاً بالقياس إلى تلك اللذات التي تنال النفس ﴿ بالمقعد
الصدق عند المليك المقترن ﴾^(١) فيدعوها ذلك إلى بُغْض^(٢) هذه العلائق وإلى الانقطاع عن
الأمر الطبيعية ، وإلى النظر إليها بعين^(٣) المقت والبغضة ، وإلى الإمعان نحو التمام
والعاية .

وقد نبّه فيلسوف الإسلام^(٤) عليها بقوله لعمار بن ياسر ، وقد تنفّس الصُّعداء « يا
عمار ! على ماذا تنفّسك ؟ أعلى الآخرة ، فيعلّق بها يدك تنفّسك عليها ، فقد أمكتك
مها ؟ أم على الدنيا ، فوالله ما تستحقّ أن يتنّفّس عليها ، لأن لذاتها في خمسة : مأكول ،
ومشروب ، ومنكوح ، وملبوس ، ومشموم . فأفضل المأكول العسل وهو في ذبابة ؛
وأفضل المشروب الماء وهو أهونُ موجود ؛ وأفضل الملبوس الديباج وهو لعابُ دودة ،
وأفضل المشموم المسك وهو دمُ قارة ؛ وأفضل المنكوح قميال في مبال » .

ولم يذكُر^(٥) الميصرات والمسموعات لأنها من لذات الآخرة وذوقنا منها ، ليكون طلبها
لها على بصيرةٍ ومعرفَةٍ .

والحمد لله ربّ العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد ، النبيّ ، وآله

(١) ع . عن الملك المقترن ١ - وهو محرف شديد ، لأن الإشارة هي إلى الإله انقراعه ، في مقعد صدق عند ملك مصدر ، (سورة
العر ، اه ٥٥)

(٢) ع . بغض - وهو محرف شيع

(٣) ع . بعير - وهو محرف شيع

(٤) فيلسوف الإسلام = علي بن أبي طالب

(٥) أي علي بن أبي طالب - هذا وقد أضح عرقون هذه الجملة في كلام علي بن أبي طالب ، مع انه واضح انها تعليق عليه . وكذلك
وهم فكتب هذه الكلمة : تذكر (بالون) ١

مقالة في الأخلاق للحسن بن الحسن بن الهيثم؟ أوليحيى بن عدي؟

الرموز :

ح . المخطوط رقم ١٣٦٧ في كتابخانه مجلس شورا ملّ في طهران .

ت : المخطوط رقم ٢٩١ أخلاق في الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية بالقاهرة .

مقالة في الأخلاق

لأبي علي الحسن بن الحسن بن الهيثم

عن المخطوط* رقم ١٣٦٧ في كتابخانه مجلس شوراي ملي في طهران**

[٣٣]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ أبو علي الحسن بن الحسن بن هيثم رحمه الله :

إن الإنسان - من بين سائر الحيوان - ذو فكر وتمييز . فهو أبداً يختار من الأمور أفضلها ، ومن المراتب أشرفها ، ومن المقتنيات أنفسها - إذا لم يعدل عن التمييز في اختياره ، ولم يعلبه هواه في اتاع أغراضه وأولى ما اختاره الإنسان لنفسه ، ولم يقف دون بلوغ غايته ولم يرض بالتقصير عن نهاية^(١) تمامه وكماله .

ومن ثم إنسان وكماله . أن يكون مرتاضاً تمكنه الأخلاق ومحاسنها . مترهاً عن مساوئها ومفاسدها . أحد في جميع أفعاله تقويين^(٢) نقضاً ، عدلاً في كل أفعاله عن ضيق^(٣) بردل . ويد كن ذك كدث . كن وحده على إنسان أن يجعل قصده اكتساب كل شئمة سليمة من أفعاله . ويصرف همه في قضاء كل^(٤) جيم كريمه حانص من كل

(*) شير إليه بحرف ح

(**) هذا المخطوط عبارة عن مجموع رسائل ، منها (١) رسالة حوامع مقالات افلاطون في البواميس (وقد بشرنا في كتابنا « افلاطون في الاسلام ») ، (٢) رساله في حقيقة النفس ، (٣) رسالة الفارابي في أمور اعضاء الانسان ، (٤) رسالة ابن سينا في العلم الإلهي ، (٥) كلمات افلاطونية في تقويم السياسة الملوكية (نشرناها في بعض الكتاب المذكور) ، (٦) رساله ابن سينا في المسائل العشر التي أرسلها الكرمان والخرجاني ، (٧) رسالة ابن هيثم للشيخ الرئيس في العدد ، (٨) مقالة لاسكندر الاوروديبي في العقل ، (٩) رسالة الحكيم سعد بن هبة الله في حدود الأشياء . ويجمع المجموع في ٣٣٥ صفحة من القطع الصغير ؛ ومسطرته ١٤ سطراً في رسالة ابن الهيثم هذه ، وتختلف عن ذلك في سائر الرسائل . وللمخطوط كثير لتخريف حديثاً

(١) ح (مخطوط مجلس هذا رقم ١٣٦٧) . نهايته .

٢١ ج تقويين

(٣) ح طوى

(٤) حبه (بكر الحاء المعجمة) - الخصلة ، الخلق

شوائب ، وأن يبذل [٣٤] جهده في اجتناب كل خلة مكروهة زرية ، ويستفرغ <وسعه> في اطراح <كل> خلة مذمومة دنية ، حتى يحوز الكمال بهذيب أخلاقه <و> يكتسي حُللَ الحمال بدماثة شمائله ، ويباهي بحق أهل السؤدد والفخر ، ويلحق بالذرى من درجات النهاية والمجد . إلا أن المبتدئ يطلب هذه المرتبة ، والراغب في بلوغ هذه المنزلة ، ربما خفيت عليه الجلال المستحسنة التي يغيته تحريها ، ولم تتميز من المستقبحة التي غرضه توقيها . فمن أجل ذلك وجب أن نقول في الأخلاق قولاً نيين فيه ما الخلق وما علته ، وكم أنواعه ، وكم أقسامه ، وما المشين^(١) منها المقوت فاعله والمتوسم به ، ليسترشد بذلك من كانت له همة تسمو إلى مباراة أهل الفضل ، ونفس أئمة تنبو عن مساواة أهل الدناءة والنقص . ونذل أيضاً على طريق الارتياض بالمحمود من أنواعه والتدرب به وتنكب المدموم منها وتجنبه ، حتى يصير للمرتاض به ديدناً وعادة وسجية وطبعاً ، ليهتدي به من شأ على الأخلاق السيئة وألفها ، وجرى على العادات الرديئة وأنس بها .

ونصف أيضاً الإنسان التام المهذب الأخلاق [٣٥] المحيط بجميع المناقب الخليفة وطرائقها التي يصل بها إلى التمام وتحفظ عليه الكمال . ليشاق إلى صورته من تشوف إلى الرتبة العليا ، ويحج إلى احتذاء سيرته من استشراف للغاية القصوى . وقد يتنه أيضاً بما نذكره من كانت له عيوب قد اشتبهت عليه ، وهو مع ذلك يظن أنه في غاية الكمال ، فإن من هذه حاله إن تكرر عليه ذكر الأخلاق المكروهة ، تيقظ لما فيه من ذلك وأنف منه واحتهد في تركه والتزهد عنه . وكذلك إذا تصفح الأخلاق المحمودة من كان جامعاً لأكثرها عادماً لبعضها - قرم^(٢) إلى التخلق بذلك البعض الذي هو عادماً له وتاقت نفسه إلى الإحاطة بجميعها .

وقد يتفح بما نذكره أيضاً من كان في غاية التمام والكمال . فإن المهذب الأخلاق الكامل الآلات ، الجامع للمحاسن ، إذا مرّ بسمعه ذكر الخلائق الجميلة والمناقب النفيسة ، ورأى أن ذلك هي عاداته وسجاياه ، كانت له <من> ذلك لذة عجيبة وفرحة مبهجة ، كما أن الممدوح يسر إذا ذكر المادح محاسنه ونشر فضائله . فإنه إذا وجد أخلاقه مدونة في الكتب ، موصوفة بالحسن ، كان ذلك داعياً له إلى الاستمرار على سيرته والإصرار على طريقتة .

وهذا حين ابتدأنا بذكر الأخلاق فنقول :

إن الخلق هو حال للنفس بها يفعل الإنسان أفعاله بلا روية ولا اختيار . والخلق قد

(١) ح المشي . ولعل اصلها : المشوء

(٢) قرم إلى الشيء (من باب فرح) . اشتدت شهوته له ، واشتاقه .

يكون في بعض الناس غريزة وطبعاً ، وفي بعضهم لا يكون إلا بالرياضة^(١) والاجتهاد ، كالسحاء : فإنه قد يوجد في كثير من الناس من غير رياضة ولا تعلم كالشجاعة والجلم والعفة والعدل وغير ذلك من الأخلاق المحمودة . وكثير من الناس ليس يوجد فيهم ذلك : فمنهم من يصير إليه بالرياضة ، ومنهم من يبقى على عادته ومحوري^(٢) على سيرته . فأما الأخلاق المذمومة فإنها موجودة^(٣) في أكثر الناس : كالبلخ ، والتجسس ، والخرق^(٤) ، والفحور ، والظلم والتشدد^(٥) . فإن هذه العادات غالبية على أكثر الناس مائة لهم ، بل قلما يوجد في الناس من يخلو من خلق مكروه ، ويسلم من جميع العيوب ولكنهم يتفاضلون في ذلك . وكذلك في الأخلاق المحمودة قد يختلف الناس ويتفاضلون ، إلا أن المجبولين على الأخلاق الجميلة قليلون جداً ، والمتصنعين أيضاً لها . فأما المجبولون على الأخلاق السيئة ، فأكثر الناس ، لأن الغالب على طبيعة الإنسان الشر . وذلك أن الإنسان إذا استرسل [٣٧] مع طبعه ، ولم يستعمل الذكر ولا التمييز ولا [حسن] ^(٦) الحفظ ، كان الغالب عليه أحلاق البهائم ، لأن الإنسان إنما يتميز عن البهائم بالفكر والتمييز . فإذا لم يستعملها ، كان مشاركاً للبهائم في عاداتهم : فالشهوات مستولية عليه ، والحياء غائب عنه ، والغضب يستفزه ، والسكينة غير حاضرة له ، والحرص والخشاش^(٧) ديدنه ، والشر لا يفارقه . فالتناس مطبوعون على الأخلاق الرديئة ، منقادون للشهوات الدنيئة . ولذلك وقع الافتقار إلى الشرائع والسُنن والسياسات المحمودة ، وعظم الانتفاع بالملك الحسني السيرة ليردعوا الظالم عن ظلمه ، ويمنعوا الغاصب عن غصبه ، ويعاقبوا العاجر على محوره ، ويقمعوا الجائر حتى يعود إلى الاعتدال في جميع أموره .

فالأخلاق المكروهة في طباع الإنسان الآن منهم من يتظاهر بها وينقاد لها ، وهم شرار الناس . ومنهم من يتبها ، بجودة الذكر وقوة التمييز ، إلى ^(٨) قبحها فيأنف منها ويتعمل^(٩) لاجتنابها ، وذلك يكون عن طبع^(١٠) كرم ونفس شريفة . ومنهم من لا يتنبه لذلك ، إلا

(١) ح طبعاً في سبطهم لا يكون إلا بالرياضة

(٢) كذا

(٣) ح موحده

(٤) الخرق (بضم الخاء) : ضعف الرأي ، وعدم احسان العمل وسوء التصرف في الأمور ، والخنس ، والخبث

(٥) = اتيان الشر باستمرار

(٦) قطع في الرق ملصق عليه ورق ترميم

(٧) حشر (من باب ضرب) حشراً . شره وفي المخطوط الاحتشاء . ولا معنى له هنا ، مصححها كما ترى

(٨) ح على

(٩) تعمل أفعالاً لكدا . تكلف العمل ، وفي حاجات الناس . معنى واجتهاد .

(١٠) كذا معنى : طبيعة ، طبع

أنه إذا نُبِّه أحسَّ بقبحه ، فربما حَلَّ نفسه على تركه . ومنهم من تنبَّه لما^(١) فيه من النقائص ، أو نُبِّه عليها ورام العدول عنها فتعذر^(٢) عليه ذلك ولم يطاوعه طبعه وإن كان مؤثراً للعدول عنها مجتهداً في ذلك . وهذه الطائفة تحتاج أن تُرشد إلى طريق التدريب والتعمل للعادات [٣٨] المحمودة حتى تصير إليها على التدريج^(٣) . ومن الناس من تنبَّه على الأخلاق الرديئة أو نُبِّه عليها يحسن تجنبها ولا يسمح نفسه بمقارقتها ، بل يؤثر الإصرار عليها مع علمه برداءتها وقبحها . وهذه الطائفة ليس إلى تهذيبها طريق إلا بالقهر والتخويف والعقوبة والردع والترهيب^(٤) .

وأما الأخلاق المحمودة فإنها وإن كانت عزيزة وليست في جميعهم فإن الباقي قد يمكن أن يصيروا إليها بالتدريب والريضة ، ويترقوا إليها بالاعتقاد والإلف . ومع هذه الحال ، فقد يكون في الناس من لا يقبل العادات الحسنة ولا الخلق الجميل > ذلك يكون لرداءه حوهره ، وخبث عنصره . وهذه الطائفة من جملة الأشرار الذين لا يرجى صلاحهم . وكثير من الناس من يقبل كثيراً من الأخلاق المحمودة ، وينبو طمعه عن بعضها . وليس يعدّ هذا شريراً . ولكن رتبته في الخير بحسب محاسبته

فأما العلة الموجبة لاختلاف الأخلاق فهي النفس . وللنفس ثلاث قوى ، وقد تسمى أيضاً نفوساً وهي : النفس الشهوانية ، والنفس الغضبية ، والنفس الناطقة وجميع الأخلاق تصدر عن هذه القوى : فمنها ما تختص بإحداهن ، ومنها ما تشترك فيه القوى الثلاث . ومن هذه القوى ما يكون بالإنسان وغيره [٣٩] من الحيوان ، ومنها ما يختص به الإنسان .

< النفس الشهوانية >

أما القوة الشهوانية فهي للإنسان وسائر الحيوان . وهي التي تكون جميع الشهوات واللذات الجسمانية ، كالقَرَم إلى المآكل ، والمشارب والمباضعة . وهذه النفس قوية جداً متى لم يقهرها الإنسان وتؤدبها ملكته ، واستولت عليه . > إذا استولت عليه

(١) ح .هـ أو لما فيه

(٢) ح .تعذر

(٣) ح .التدرج

(٤) ح .الترهيب (١)

عُسرُ تهدئتها وصَعْبُ قمعها وتذليلها . وإذا تمكنت هذه النفس من الإنسان وملكته وانقاد لها ، كان بالبهائم أشبه منه بالناس ، لأن أغراضه ومطلوباته وهِمَّتَه تصير أبداً مصروفة إلى الشهوات واللذات فقط . وهذه هي عادات البهائم . ومن يكون بهذه الصفة يقل حياؤه ، ويكثر خُرْفَه ، ويستوحش من أهل^(١) الفضل ، ويميل إلى الخلوات ويقبض عن المجالس الخافلة^(٢) ، ويُغض أهل العلم ، ويشأ أهل الورع والنسك ويؤد أصحاب الفجور ، ويستحب الفواحش ويكثر ذكرها ، ويلتذ بسماعها^(٣) ، ويسر معاشره السحفاء ويغلب عليه الهزل وكثرة اللهو . وقد يصير من هذه حاله إلى الفجور وارتكاب لمواحش والتعرض للمحظورات ، وربما دعت به محبة اللذات إلى اكتساب الأموال من أقبح حووها . وربما حملته نفسه على الغضب والتلصص^(٤) والحيانة وأخذ ما ليس له حق >فيه< . فإن اللذات لا تتم إلا بالأموال والأعواض . فمحب اللذة [٤٠] إذا تعدت عليه الأموال <من حووها>^(٥) حثته شهواته على اكتسابها من غير وجوها . ومن تنتهي به شهواته إلى هذه فهو أسوأ الناس حالاً ؛ وهو من الأشرار الذين يخاف جنهم ويستوحش منهم ، ويستروح إلى العير عنهم ، ويصبر واحياً على المتولي للسياسة تقويمهم وتأديبهم وإبعادهم وتقصيتهم حتى لا يختلطوا بالناس مصرةً هم . وخاصة لأحداثهم . فإن الحدث سريع الانطباع ، ونفسه محبوبة على أنيل إلى الشهوات . فإذا شاهد غيره مرتكباً فاحشاً مستحسباً للاهمالك فيه . من هو يصب تلاقداً به ويبنى مسعدة شهوته^(٦) .

فإن من منك نفسه الشهوانية وقهرها . كان صائناً لنفسه . عفيف في شهواته ، محتشئاً من الفواحش ، متوقياً من المحظورات ، محمود الطريقة مع جميع ما يتعلق باللذات . فالعلة الموجبة لاختلاف عادات الناس في شهواتهم ولذاتهم وعنف بعضهم وفجور بعض - هو اختلاف النفس الشهوانية ، فإنها إذا كانت مهذبة مزودة . كان صاحبها عفيفاً ضابطاً لنفسه >وإذا< كانت مهملة مرسلة مالكة لصاحبها ، كان صاحبها شريراً . وإذا كانت متوسطة ، كانت رتبة صاحبها في العفة كرتبتها في التأدب . فمن أحل ذلك ، وجب أن يؤدب الإنسان نفسه ويهذبها حتى تصير منقادة له ويكون هو مالكاً لها ،

(١) ح - الأهل

(٢) ح - اخذه

(٣) ح - سماعها

(٤) ح - التلصص

(٥) موضع حرم موجود في منتصف السطر الأول من كل صفحات المخطوط . ويحيى بكلمة بحسب السياق ، وأحياناً يكون

لا مكان سهلاً لفظة الحزم ، وأحياناً يكون أصعب

(٦) ح - لئله (١)

فيستعملها [٤١] في حاجاته التي لا غنى عنها، ويكفها عما لا يليق بها من الشهوات الردية واللذات الفاحشة .

< النفس الغضبية >

وأما النفس الغضبية فيشارك فيها أيضاً الإنسان وسائر الحيوان . وهي التي يكون بها الغضب والحرارة ومحبة الغلبة . وهذه النفس أقوى من النفس الشهوانية ، وأصر بصاحتها إذا ملكته وانقاد لها . فإن الإنسان إذا انقاد للنفس الغضبية كثر غضبه وطهر خرقه واشتد حقه وعدم حلمه <وبادر> إلى الانتقام والإيقاع بغضبه والثوب لخصومته، وأسرف في العقوبة ، وزاد في التسف ، وأكثر السب وأفحش فيه .

وإذا استمرت هذه ^(١) العادات بالإنسان ، كان بالسباع أشبه منه بالنس . ورى حمل العضف قوماً إلى حمل السلاح . وربما أقدموا على القتل والجراح . وربما وثبوا بالسلاح على احوانهم وأوليائهم وعبيدهم وخدمهم عند الغضب في كثير ^(٢) من الأمور .

وربما غصبت من هذه حاله ^(٣) ولم يقدر على الانتقام من خصمه ، فيعود بالصرر والألم والسب على نفسه : فمنهم من يلطم وجهه ويتنف لحيته ويعض ظهر كفة ويسب نفسه ويذكر عرضه .

وأيضاً فإن من تملكه النفس الغضبية يكون محباً للغلبة ، متوثباً على من آذاه ، مُقدماً على كل من ناوأه، وطالبا ^(٤) للترأس [٤٢] من غير وجهه . فإذا لم <يفلح بالقوة^(٥)> توصل إليها بالخليل الحبيثة ، واستعمل كل ما يمكنه من الشر . وهذه الأفعال تورط صاحبها ، وتوقعه ^(٦) في المهاوي والمهالك . فإن من وثب على الناس ، وثبوا عليه . ومن حاصمهم حاصموه . ومن أقدم عليهم أقدموا عليه . ومن تشرر عليهم قصدوه بالشر . وربما سفه الإنسان على خصمه وكان الخصم أسفه منه : فإن ناله سب قابله ذلك بأكثر منه .

(١) كثر ما يحط به الناصح في إساءة الإشارة والأسماء الموصولة من حيث التذكير والتأنيث ، ونحن نصلحها دون حاجة إلى النص على أغلاطه في مواضعها ، فيقول مثلاً : هذا العادات إلح .

(٢) ح تسر (!)

(٣) ح الحالة

(٤) ح للترأس

(٥) حرم في السطر الأول من الصفحة

(٦) ح وبوجهها

والله أعلم بما قلناه من هذه الحالة : الحسد والحقد والحقة واللجاج والخور . وقد تحمل هؤلاء محبة الغلبة وطلب الرياسة على اكتساب الأموال من غير وجوها وأخذها بالغصب والغلبة والظلم . و^(١) ربما قتلوا على^(٢) محبة الغلبة من يناوئهم . و^(٣) ربما فعلوا ذلك من غير روية ، فيؤدي بهم الأمر إلى البوار والاستئصال . فأما من ساس نفسه العنصرية وأدبها وقمعها ، كان حليماً وقوراً عاقلاً عادلاً محمود الطريقة .

وأما العلة الموجبة لاختلاف عادات الناس في غضبهم وخرقهم وحلم بعضهم وسفاهة بعض . هو اختلاف أحوال النفس الغضبية : فإنها إذا كانت مذلة مقهورة ، كان صاحبها وقوراً حليماً . وإذا كانت مهملة مستولية على صاحبها ، كان صاحبها غصبياً سفيهاً ظلوماً غشوماً . وإذا كانت متوسطة الحال [٤٣] كان صاحبها متوسط الحال مرتبته في الحسم كمرتبة^(٤) نفسه الغضبية في التأدب . فمن أجل ذلك ، وجب أن يروى الإسد نفسه الغضبية حتى تنقاد له ويعملها فيستعملها في المواضع التي يجب استعمالها فيها فإن لهذه النفس أيضاً فضائل محمودة . وذلك أن الأنفة من الأمور الدنية ، ومحبة الرياسة الحقيقية وطلب المراتب العالية : من الأخلاق المحمودة ، وهي من النفس الغضبية . فإذا ملك الإنسان هذه النفس بالتأديب والتهديب ، واستعملها في الأمور الجميلة ، وكفها عن الأفعال المكروهة . كان حسن الحال محمود الطريقة .

< النفس الناطقة >

وأما النفس الناطقة فهي النفس التي تميز الإنسان من جميع الخيوان وهي التي يكون بها الذكر والتمييز والمهم . وهي التي بها شرف الإنسان ، وعظمت همته وأعجب بنفسه . وهي التي بها تستحسن المحاسن وتستقبح القبائح . وبها يمكن الإنسان أن يهدد القوتين الباقيتين ، وهما الشهوانية والغضبية . ويضبطهما ويكفهما . وبها يفكر في عواقب الأمور ، فيبادر إلى^(٥) إلى استدراكها من أوائلها .

ولهذه النفس أيضاً فضائل ورذائل : أما فضائلها فاكساب العلوم والآداب ، وكف صاحبها عن العواشش والرذائل ، وقهر النفسين الآخرين ، وتأديبها ، وسياسة [٤٤] صاحبها على فعل <الأمور^(٥) الحسنة والـ> رقة وسلامة التية والحلم والحياء والسك

(١) كثيراً ما حذف الناصح أو العطف ، وقد اصفاهما دون حاجة إلى التنبيه إلى ذلك في كل موضع

(٢) أي سبب حب القلة .

(٣) حرم في السطر الأول من الصفحة .

(٤) ح من

(٥) حرم في السطر الأول من الصفحة

، عنة . وصفت رياسة من الوجوه الجميلة

و قد شبه فحش والغدر^(١) والملق والخديعة والمكر والحسد والتشتر والرياء .
وهذه خمس هي لجميع الناس . إلا أن منهم من تغلب عليه فضائلها
فيستحسن ويستعملها . ومنهم من تغلب عليه رذائلها فيتابعها ويستمر عليها . ومنهم
من تجمع فيه < بعض الفضائل وبعض الرذائل > .

وهذه العادات قد تكون في كثير من الناس سجية وطبعاً ، لا بتكلف . فأما المطبوع
على العادات الجميلة منها ، فتكون لقوة نفسه الناطقة وشرف عنصره . وأما المطبوع على
العادات المكروهة ، فلضعف نفسه الناطقة وسوء جوهره . وأما الذي يجمع فضائل ورذائل
فهو الذي تكون نفسه الناطقة متوسطة الحال .

وقد يكتسب أكثر الناس هذه العادات وجميع الأخلاق : جيلها وقيمتها ،
اكتساباً . وذلك^(٢) يكون عن منشأ الإنسان وأخلاق من يحيط به ويشاهده ويقرب منه ،
وحسب رؤساء وقته ومن يشار إليه بالنباهة ويغبط على رتبته : فإن الحدث والناشي
يكتسب الأخلاق عن تكثر ملاسيه ومخاطبيه ومن أبويه وأهل عشيرته . فإن كان هؤلاء
سيئي الأخلاق مدمومي الطريقة ، كان [٤٥] الحدث الناشئ بينهم أيضاً سيئ الأخلاق
< وقبيح^(٣) العادات > . وإذا لحظ حد أهل الرياسة ومن فوقه وغبطهم على مراتبهم وأثر
التشبه بهم والتخلق بأخلاقهم : فإن كانوا مهذبتي الأخلاق حسني السيرة ، كان المتشبه بهم
حسن الأخلاق مرضي الطريقة ؛ وإن كانوا شراراً جهالاً ، خرج الغابط لهم السالك
طريقتهم شريراً جاهلاً . وهذه الحال هي < حال > أخلاق أكثر الناس . فإن الجهل والشر
والخبث والشره والحسد والمباهاة غالبية عليهم . والناس بالطبع يقتدي بعضهم
ببعض ، ويحتذي التابع أبداً سيرة المتبوع . وإذا كان الغالب عليهم الشره والجهل ،
كان واجباً ، أن يقتدي احداثهم وأولادهم وأتباعهم بهم .

فالعلة الموجبة لاختلاف أخلاق الناس في سياستهم وفضائلهم وغلة الخير والشر
عليهم هو اختلاف قوة النفس الناطقة فيهم . وإذا كانت خيرة فاضلة قاهرة للقوتين
لباقيتين ، كان عادلاً صاحبها ، حسن السيرة . وإذا كانت شريرة خبيثة مهملة للقوتين
الباقيتين ، كان صاحبها شريراً خبيثاً جاهلاً . فمن أجل ذلك ، وجب أن يعمل الإنسان
فكره ، ويميز أخلاقه ، ويختار منها ما كان مستحسنًا جليلاً ، ويفي منها ما كان مستكرراً

(١) ح الحداد (٢)

(٢) لاحظ هذه الملاحظات العسقة

(٣) حرم في وسط السطر الأول

قبيحاً، ويحمل نفسه على التشبه بالأخيار ويتجنب كل التجنب ^(١) غيرهم ^(٢). فياذا فعل ذلك ، صار بالإنسانية متحققاً ، وللرياسة الذاتية مستحقاً .

< الفضائل >

فأما أنواع الأخلاق وأقسامها ، وما المستحسن منها المستحب اعتياده ويُعدّ فضائل ، وما المستفحب منها المكروه استعماله ويُعدّ نفائض ومعائب - فهي الأنواع التي بحر واصفوها

أما التي تعدّ فضائل فإنّ منها العفة .

< ١ - العفة >

وهي ^(٣) ضبط النفس عن الشهوات ، وقصرها على الاكتفاء بما يقيم أود الجسم ويحفظ صحته فقط ، واجتناب السرف ، والتقصير في جميع اللذات ، وقصد الاعتدال ، وأن يكون ما يقتضي عليه من الشهوات على وجه المستحسن المتفق على ارتصائه في أوقات الحاجة التي لا غنى ^(٤) عنها ، وعلى القدر الذي لا يحتاج إلى أكثر منه . وهذه الحال هي عاية العفة .

< ٢ - القناعة >

ومنها القناعة ، وهي الاقتصار على ما مُنح من العيش ، والرضا بما تسهل من المعاش ، وترك الحرص على اكتساب الأموال وطلب المراتب العالية ، مع الرعة في جميع ذلك وإيثاره والميل إليه ، وقهر النفس على ذلك ، والتفنع باليسير منه

وهذا الخلق مستحسن من أوساط الناس وأصاغرهم . فأما الملوك والعظم فليس ذلك بمستحسن منهم ، ولا تُعدّ القناعة من فضائلهم .

< ٣ - التصوّن >

ومنها التصوّن :

وهو التحفظ [وضبط ^(٥) النفس] من الهزل القبيح ومخالطة أهله وحضور مجلسه .

(١) حرم في وسط السطر الأول من الصفحة

(٢) ح - الضبط بالعش

(٣) ح - ب

(٤) ح - ب في وسط السطر الأول من الصفحة

وضبط اللسان عن الفحش وذكر الحنا والمزج السخيف ، وخاصة في المحافل ومجالس المحتشمين . ولا أبهة لمن يسرف في المزج ويفحش فيه .

ومن التصون أيضاً الانقباض من أدنياء الناس وأصاغرهم ومصادقتهم ومحالستهم ، والتحرز عن المعاش الزرية واكتساب الأموال من الوجوه^(١) الخسيسة والتورع^(٢) عن مسألة الحاحات من لئام الناس وسفلتهم وسؤال^(٣) من لا قدر له ؛ والإقلال من البرور من غير حاجة ، والتبذل بالجلوس في الأسواق وقوارع الطرق من غير اضطرار . فإن الإكثار من ذلك يُخلق^(٤) . وأعظم الناس قدراً مَنْ ظهر اسمه وخفي شحصه .

< ٤ - الحلم >

ومنها الجلم :

و^(٥) هو ترك الانتقام عند شدة الغضب مع القدرة على ذلك^(٦) . وهذه الحال محمودة ما لم تؤد إلى تلثم حياة أو إفساد سياسة . وهي بالرؤساء والملوك أحسن ، لأنهم أقدر على الانتقام من مُغضبيهم . ولا يُعدّ جلم الصغير على الكبير فضيلة ، وإن كان قادراً على مقابلته في الحال ، فإنه إن أمسك فإنما يُعدّ ذلك خوفاً ، لا حلمًا .

< ٥ - الوقار >

ومنها الوقار :

وهو الإمساك عن فـ < اسد >^(٧) الأـ حلام والسب وكثرة الإشارة والحركة فيما يستغنى عن التحرك فيه ، وقلة الغضب ، والإصغاء عند الاستفهام ، والتوقف عند الجواب ، والتحفظ من التسرع والمبادرة في جميع الأمور .

ومن قبيل الوقار أيضاً الحياء ، وهو غص الطرف^(٨) ، والانقباض عن الكلام حشمةً للمستحيا منه . وهذه العادة محمودة ، ما لم تكن عن عيٍّ ، لا عحر .

(١) ح . الوجه

(٢) ح . التورع (!)

(٣) ح . والتوالا (!)

(٤) أي عط من القدر ويبي البرص .

(٥) ح . وترك

(٦) عبر واو في المخطوط

(٧) حرم في وسط السطر الأول من الصفحة

(٨) ج . الطمر

< ٦ - الود >

ومنها الود :

وهو المحبة المعتدلة ، من غير اتباع الشهوة . والود مستحسن من الإنسان ، إذا كان وده لأهل الفضل والنبل وذوي الوقار والآية والمتميزين من الناس .

فأما التودد إلى أراذل الناس وأصاغرهم والأحداث والنسوان وأهل الخلاعة - فمكروه جداً . وأحس الود ما نسجته بين المتواذنين مناسبة الفضائل . وهو أوثق الود وأثبت . فأما ما كان استدأؤه اجتماعاً على هزل أو لطلب لذة فليس بمحمود وليس بيباق ولا ثابت .

< ٧ - الرحمة > -

ومنها الرحمة :

وهي خلق مركب من الود والجزع . والرحمة لا تكون إلا لمن يظهر منه لراحه حلة مكروهة . إما تقيصة في نفسه ، وإما محنة عارضة . فالرحمة هي محبة للمرحوم مع جزع من الحال التي من أجلها رحم .

وهذه الحال مستحبة ، ما لم تخرج بصاحبها عن العدل [٤٩] ولم تنته به إلى الجور وإلى فساد < السياسة مثل > رحمة القاتل عند القود^(١) ، والجاني عند القصاص .

< ٨ - الوفاء >

ومنها الوفاء :

وهو الصبر على ما يبذله الإنسان من نفسه ، ويرهن به لسانه ، والخروج مما يضمنه وإن < كان > مجحفاً به . فليس وقياً من لم تلحقه بوفائه أذية ، وإن قلَّت . وكلما أضربه الدخول تحت ما حكم به على نفسه ، كان أبلغ في الوفاء وأحسن . وهذا الخلق محمود ، يتمتع به جميع الناس . فإن من عُرف بالوفاء ، كان مقبول القول ، عظيم الجاه .

إلا أن انتفاع الملوك بهذا الخلق أكثر ، وحاجتهم إليه أشد . فإنه متى عرف مهم قلة لوفاء ، لم يوثق بمواعيدهم ، ولم تتم < لهم > أغراضهم ، ولم يسكن إليهم هم وأعوانهم .

(١) عود . انفصاص من القاتل

< ٩ - أداء الأمانة >

ومنها أداء الأمانة :

وهو التعفف عما يتصرف الإنسان فيه من مال غيره ، وما يوثق به عليه من الأعراض والحُرْم ، مع القدرة عليه وردّ ما يستودع إلى مُودعه .

< ١٠ - كتمان السر >

ومنها كتمان السر :

وهذا الخلق مركب من الوقار ، وأداء الأمانة . فإن إخراج السر من فضول الكلام . وليس بوقور من يتكلم بالفضول .

وأيضاً ، كما أن من استودع مალأ فأخرجه إلى غير مودعه ، فقد خفر الأمانة . كذلك من استودع سرأ فأخرجه إلى غير صاحبه فقد خفر الأمانة .

وكتمان السر محمود من جميع الناس ، وخاصّةً بمن [٥٠] يصحب السلطان < وافشاء الأسرار^(١) > مع أنه قبيح في نفسه يؤدّي إلى ضرر عظيم يدخل عليه من سلطانه .

< ١١ - التواضع >

ومنها التواضع :

وهو ترك التّركّس ، وإظهار الخمول ، وكراهية التعظيم ، والزيادة في الإكرام ، وأن يتجنّب الإنسان المباهاة بما فيه من الفضائل والمفاخرة بالجاه والمال ؛ وأن يتحرر من الإعجاب والكبر . وليس يكون التواضع إلا في أكابر الناس ورؤسائهم وأهل الفصل والعلم . فأما من سوى هؤلاء فليس يكونون متواضعين ، لأن الضّعة هي محلهم ومرتبهم ، فهم غير متضعين بها .

< ١٢ - البشر >

ومنها البشر :

وهو إظهار السرور بمن يلقاه الإنسان من إخوانه وأودائه وأصحابه وأولياته ومعارفه ، والتّسم عند اللقاء .

(١) حرم في وسط السطر الأول من الصفحة

وهذا الخلق مستحسن من جميع الناس ، وهو من الملوك والعظماء أحسن : فإنَّ البشر من الملوك يتألف به قلوب الرعية والأعوان والخاصية ، ويزداد به تحبباً إليهم . وليس سعيد من الملوك من كان مبغضاً إلى رعيته، وربما أدى ذلك <إلى> فساد أمره وزوال مُلكه .

< ١٣ - الصدق >

ومنها الصدق :

والصدق هو الإخبار عن الشيء على ما هو به . وهذا الخلق مستحسن ما لم يؤدَّ إلى ضرر محوف . فإنه ليس بحسن صدق الإنسان إن سُئِلَ عن فاحشة ارتكبها ، فإنه لا ينبغي حسن صدقه ما يلحقه في ذلك من المنقصة [٥١] الباقية اللازمة ، وكذلك ليس بحسن صدق <إن سُئِلَ^(١) الاخبار> ربه فأخفاه، ولا إن سُئِلَ عن جناية متى صدق عنها عوقب عليها عقوبة موفقة

والصدق مستحسن من جميع الناس . وهو من الملوك والعظماء أحسن ؛ بل لا يسعهم الكذب ، ما لم يُعَدَّ الصدق عليهم بضرر .

< ١٤ - سلامة النية >

بسم سلامة نية

وهو اعتدُّد حيز جميع - س - ونكَب خُبث ونغية ونكر والخديعة .
وهو حق محمود من جميع - س - . لا به ليس يصح نمونك لتخلق به دئم ، ولا يتم نيتك إلا - استعملت نكر ولا غتيال مع الأعداء - ونكر لا يحسن بهم استعماله مع أوليائهم وأصفيائهم وأهل طاعتهم .

< ١٥ - السخاء >

ومنها السخاء

وهو بذل المال من غير مسألة ولا استحقاق .

وهذا الفعل مستحسن ما لم ينته إلى السرف والتبذير . فإنَّ من بذل جميع ما يملكه لم لا يستحقه ، لم يُسَمَّ سخياً ، وإنما يسمى مبدراً مضيئاً .

١١ جزء في وسط الطر الأول من الصفحة

والسخاء في سائر الناس فضيلة مستحسنة . فأما في الملوك فأمر واجب ، لأن البخل يؤدي إلى الضرر العظيم في ملكهم . والسخاء والبذل تترتب به قلوب الرعية والخند والأعوان ، فيعظم الانتفاع به .

< ١٦ - الشجاعة >

ومنها الشجاعة :

وهي الإقدام على المكارِه والمهالك عند الحاجة إلى ذلك ؛ وثبات الخائن عند المخاوف . والاستهانة بالموت .

وهذا الخلق مستحسن من جميع الناس . وهو بالملوك وأعوانهم أليق وأحسن . بل ليس بمستحق للملك مَنْ عَدِمَ هذه الخلة : فأكثر الناس أخطاراً وأحرجهم [٥٢] إلى اقتحام العمرات < هم الملوك ^(١) . فالتشجيع حاجة من أخلاقهم الخاصة .

< ١٧ - المنافسة >

ومنها المنافسة :

وهي منازعة النفس إلى التشبه بالغير فيما يراه له وترغب فيه نفسه ، والاجتهاد في الترقى إلى درجة أعلى من درجته .

هذا الخلق محمود إذا كانت المنافسة في الفضائل والمراتب العالية وما يُكسب ^(٢) مجداً وسؤدداً . فأما في غير ذلك : من اتباع الشهوات والمباهاة باللدات والريثة والرايات ^(٣) - فمكروه جداً .

< ١٨ - الصبر >

ومنها الصبر :

الصبر على الشدائد . وهذا الخلق مركب من الشجاعة والوقار . وهو مستحسن

(١) حرم في وسط السطر الأول من الصفحة

(٢) ج . بكسب

(٣) أي الأماكن الرفهة مثل الحدائق والقصور الفخمة والصناع

جداً ، ما لم يكن الجزعُ نافعاً ، ولا الحزن والقلق ^(١) مجدياً ، ولا الحيلة والاحتياط دافعةً سورة تلك الشدائد . فما أحسن الصبر إذا عدمت الحيلة ! وما أقيح الجرع إذا لم يكن مفيداً .

< ١٩ - عظم الهمة >

ومنها عظم الهمة :

وهو استصغار ما دون النهاية من معالي الأمور ، وطلب المراتب السامية ، واستحقاق ما يجود به الإنسان عند العطية ، والاستخفاف بأوساط الناس ، وطلب الغايات ، والتهاون بما يملكه ، وبذل ما يمكنه لمن يسأله ، من غير امتنانٍ ولا اعتدادٍ به .

وهذا الخلق من أخلاق الملوك خاصة . وقد يحسن بالعظماء والرؤساء و < من > تسمو نفسه إلى مراتبهم .

ومن عظم الهمة : الأنفة ، والحمية ، والغيرة . وهونيو النفس عن الأمور الدنية . والحمية والغيرة هما الغضب عند الإحساس بالنقص . وإنما يلحق الإنسان [٥٣] العيرة على الحُرْم ، لأن في التعرض لمن عاراً ومنقصة . فإن التعرض للحُرْم ^(٢) مهتضمٌ صاحبهِ . متصرف في حق له . والاهتضام نقيصة . ومن عظم الهمة الأنفة من ذمته . وذهوهِ نفس

وهو حتى مستحسن من جميع الناس .

< ٢٠ - العدل >

وهو التقيط اللازم للاستواء . وهو استعمال الأمور في مواضعها وأوقاتها ، ووجوهها ومقاديرها ، من غير سرفٍ ، ولا نقص ولا تقديم ولا تأخير .

< الرذائل >

< ١ - الفجور >

فأما الأخلاق الرديئة التي تعدّ نقائص ومعائب ، فإن منها : الفجور .

(١) ح الخلق (١)

(٢) أي معتد على حق صاحبه فهو . وفي هامش المخطوط ورد ما يلي : « المضم القصد وهضمه حقه من باب صرف طمسه واحتضمه ونهضه كذلك وهضمه دفعه عن موضعه وزحل هضمه وهضمه أي مظلوم »

وهو الانهماك في الشهوات ، والاستكثار منها ، والتوفر على اللذات ، والإدمان عليها ، وارتكاب الفواحش والمجاهرة^(١) بها ، وما يحمله السُّرف في جميع الشهوات . وهذا الخلق مكروه جداً ، يهدم الجاه ويذهب بماء الوجه ، ، ويخرق حجاب الحشمة .

< ٢ - الشره >

ومنها الشره^(٢) : وهو الحرص على اكتساب الأموال وجمعها بطلبها من كل وجه وإن قُبِح ، والتعسف في اكتسابها والمكالبه عليها والاستكثار من القينة ، وادخار الأعراض . وهذا الخلق مكروه من جميع الناس إلا من الملوك : فإن كثرة الأموال والذخائر والأعراض يعين على الملْك ويزين الملوك ويزيدهم هبة في قلوب رعيّتهم وأعوانهم وأصدقائهم وأصدادهم وأعدائهم .

< ٣ - التبذل >

ومنها التبذل : وهو أطراح الحشمة وترك التحفظ والإكثار من الهزل والهلو ، ومخالطة السفهاء، وحضور مجالس السخف [٥٤] والهزل الفاحش < ونهش^(٣) > الأعراض والمنزح والجلوس في الأسواق وعلى قوارع الطرق ، والتكسب بالمعاش الزرية والمواضع السفلة . هذا الخلق قبيح لجميع الناس .

< ٤ - السفه >

ومنها السفه : وهو ضد الحلم ، وهو سرعة الغضب والطيش من يسير الأمور والمبادرة إلى البطش والايقاع بالموذى ، والسرف في العقوبة وإظهار الجزع من أدى صرر والسبب الفاحش .

وهذا الخلق مستقبح من كل أحدٍ . إلا أنه من الملوك والرؤساء أقبح

< ٥ - الخرق >

ومنها الخرق وكثرة الكلام والتحرك من غير حاجة ، وشدة الضحك ، والمبادرة إلى الأمور من غير توقّف ، وسرعة الجواب .

(١) ح المباحة

(٢) ح الشر

(٣) حرم في وسط السطر الأول من الصمعة

وهذا الخلق مستقيم بكل أحد . وهو بأهل العلم والنباهة أقيح

ومن قبيل الخرق : القحة ، وقلة الاحتشام لمن يجب احتشامه . والمحامرة
ـ حوانات العطة والألفاظ المستبشعة

وهذا الخلق مكروه ، وخاصة بذوي الوقار .

< ٦ - العشق >

ومنها العشق : وهو إفراط الحب ، والسرف فيه . وهذا الخلق مكروه على جميع
الأحوال . مستقيم . إلا أن أقيحه^(١) وأشره ، ما كان مصروفاً إلى طلب اللذة واتناع
الشهوة الرديئة .

وقد يحمل هذا الخلق صاحبه على العجور وارتكاب الفواحش وكثرة التبدل وقلة
خياء ، ويكسبه عادات رديئة . وهو بكل وجه قبيح ، إلا أنه بالأحداث والمترفين أقل
فسحاً [٥٥] .

< ٧ - القساوة >

ومنها القساوة : وهي خلق مركب من البغض <والشدة> . والقساوة هي التهاون
تما يلحق الغر من الضر^(٢) والأذى .

وهذا الخلق مكروه من كل أحد . إلا أنه من الجند وأصحاب السلاح والمتولين
بحروب غير مكروه منهم إذا كان في موضعه .

< ٨ - الغدر >

ومنها الغدر : وهو الرجوع عما يبدله الإنسان من نفسه ويضمن الوفاء به . وهذا
الخلق مستقيم ، وإن كان لصاحبه فيه مصلحة ومنفعة . وهو بالملوك والرؤساء أفسح ، وبهم
أضر . فإن من عرف < من > الملوك بالغدر لم يسكن إليه وفسد نظام ملكه

< ٩ - الخيانة >

ومنها الخيانة ، وهي الاستبداد بما يؤمن الإنسان عليه من الأموال والأعراض
والحرم ، وتملك ما يستودع ، ومجاهدة مودعه .

(١) ح أفتح

(٢) ح الر

ومن الخيانة أيضاً طَيِّ الأخبار إذا نذب لتأديتها ، وتحريف الرسائل إذا تحمَّلها ،
وصرفها عن وجوهها .

وهذا الخلق - أعني الخيانة - مكروه من جميع الناس ، يثلم الجاه ويقطع وحوه
المعاش .

< ١٠ - إفشاء السر >

ومنها إفشاء السر . وهذا الخلق مركب من الخرق والخيانة . فإنه ليس بوقور مَنْ لم
يُضبط لسانه ولم يتَّسع صدره لحفظ ما يستسر . والسرُّ أحدُ الودائع ، وإفشاؤه نقیصة على
صاحبه . فالمفشي للسرِّ خائن^(١) . وهذا الخلق قبيح جداً ، وخاصةً عن يصحب
السلطين ويدخلهم .

ومن قبيل إفشاء السرِّ : النَميمة ، وهو أن يبلغ إنساناً عن آخر قولاً مكروهاً . وهذا
الخلق مكروه جداً ، قبيح لكل أحد ، وإن لم يستسر أيضاً بما يسمعه أو يبلعه . فنقله إلى
من يكرهه قبيح ، لأن في ذلك إيقاع [٥٦] وحشة بين المبلِّغ والمبلَّغ عنه . وذلك هو عاية
التشور وأسوأ الأفعال .

< ١١ - التكبر >

ومنها التكبر : وهو استعظام الإنسان واستحسان ما فيه من الفضائل ، والاستهانة
بالناس ، واستصغارهم بالترفع على من يجب التواضع له .

وهذا الخلق مكروه ضارٌّ بصاحبه ، لأن مَنْ أعجبه نفسه لم يسترد من اكتساب
الأدب . ومنْ لم يستزِد ، بقي على نقصه . فإن الإنسان ليس يخلو من النقص ، ولعلَّما ينتهي
إلى غاية الكمال .

وأيضاً فإن هذا الفعل يغيِّضه إلى الناس ، ومن بَغْض^(٢) إلى الناس ساءت حاله .

< ١٢ - العبوس >

ومنها العبوس : وهو التقطُّب عند اللقاء ، وقلة التبسُّم ، وإظهار الكراهية .

وهذا الخلق مركب من الكبر^(٣) وغلظ الطبع ، فإن قلة البشاشة بالناس هي استهانة

(١) ح حابر

(٢) ح نمصه

(٣) ح اكبر

هم . والاستهانة بالناس تكون من الإعجاب والكبر. وقلة التَّسَمُّ أيضاً ، وخاصة عند لقاء الإخوان ، تكون من غلظ الطبع .

وهذا الخلق مستقبح لجميع الناس ، وخاصة بالرؤساء والأفاضل .

< ١٣ - الكذب >

ومنها الكذب : وهو الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو به . وهذا الخلق مكروه ، ما لم يكن لدفع مضرة لا يمكن أن تدفع إلا به ، أو اجتذاب نفع لا غناء عنه ولا يوصل إليه إلا به . فإن الكذب عند ذلك ليس بمستقبح . وإنما يستقبح الكذب إذا < كان > عبثاً ، أو لنفع يسير لا خطر له لا يفي بقبحه .

والكذب يقبح بالملوك والرؤساء [٥٧] أكثر ، لأن اليسير من النقص يشبههم

< ١٤ - الخبث >

< ومنها : الخبث ^(١) وهو خداع > العير باظهار الخير له ، واستعمال المكر والغيلة والخبثعة في المعاملات .

وهذا الخلق مكروه من جميع < الناس > إلا من الملوك والرؤساء فإنهم إليه يضطرون . واستعمالهم إيَّاه مع أصدادهم وأعدائهم غير قبيح . فأما مع أوليائهم وأصحابهم فإنه غير مستحسن .

ومن قبيل الخبث : الحقد ، وهو إضرار الشرِّ للجانبي إذا لم يتمكن من الانتقام منه ، وإخفاء ذلك الاعتقاد إلى وقت إمكان الفرصة .

وهذا الخلق من أخلاق الأشرار . وهو قبيح ومذموم جداً .

< ١٥ - البخل >

ومنها : البخل : وهو منع المسترفد مع القدرة على رفده .

وهذا الخلق مكروه من جميع الناس ، إلا أنه من النساء أقل كراهيةً ، بل قد يستحب من النساء البخل . فأما سائر الناس فإن البخل يشينهم ، وخاصة الملوك والعظماء : فإن سجن يُنْعَضُ منهم أكثر مما يُنْفَضُ من الرعية والعوام ، ويقدر في ملكهم ، لأنه يقطع أصعام عنهم ويغضهم إلى رعيته .

١ . حرم في وسط السطر الأول من الصفحة

< ١٦ - الجبن >

ومنها الجبن ، وهو الجزع عند المخاوف ، والإحجام عما تحذر عاقبته ولا تؤمن مغيبته .

وهذا الخلق مكروه بجميع الناس ، إلا أنه^(١) بالملوك والجند وأصحاب الحرب أضرب .

< ١٧ - الحسد >

ومنها الحسد : وهو التألم بما يراه الانسان لغيره من الخير ، وما يجده فيه من الفضائل و^(٢) الاجتهاد في إعدام ذلك الغير ما هو له .
وهذا الخلق قبيح مذموم مكروه .

< ١٨ - الجزع >

ومنها الجزع : وهذا الخلق مركب من الخرق [٥٨] والجبن . وهو مستقبح <... (٣) ... > مفيداً . فأما إظهار الجزع لتحمل حيلة بذلك عند الوقوع في الشدة والاستغاثة بمغيث^(٤) واجتذاب معين فيما تغني فيه المعاونة - فغير مكروه ولا يعد نقیصة

< ١٩ - صغر الهمة >

ومنها صغر الهمة : وهو ضعف النفس من طلب المراتب العالية ، وقصور العمل عن بلوغ الغايات ، واستكثار اليسير من الفضائل ، واستعظام القليل من العطايا ، والاعتداد به ، والرضا بأوساط الأمور وأصاغرهما .

وهذا الخلق قبيح بكل أحد . وهو بالملوك أقبح ، بل ليس بمستحق للملك من صغرت همته .

< ٢٠ - الجور >

ومنها الجور : وهو الخروج عن الاعتدال في جميع الأمور ، والسرف والتقصير وأخذ

(١) ح - إلا أن الملوك .

(٢) بدون واو في ح

(٣) حرم في وسط السطر الأول من الصفحة .

(٤) ح واستغاثة بغيث

الأموال من غير وجوهها ، والمطالبة بما لا يجب ، ومنع الحقوق الواجبة ، وفعل الأشياء في غير مواضعها ، ولا على أوقاتها ، ولا على القدر الذي يجب ، ولا على الوجه الذي يجب .

< التفاوت في الأخلاق >

ومن الأخلاق ما هو في بعض الناس < فضيلة > وفي بعضهم رذيلة

< ١ - حب الكرامة >

فمنها حبُّ الكرامة :

وهو أن يُسرَّ الإنسان بالتبجيل والتعظيم والمقابلة بالمدح والثناء الجميل

وهذا الخلق محمود في الأحداث والصبيان ، لأن محبة الكرامة تحثهم على اكتساب الفضائل . وذلك أن الحدث^(١) والصبي إذا مدح على فضيلة ترى فيه ، كان ذلك داعياً له إلى الزيادة من الفضائل .

فأما الأفاضل من الناس فإنَّ ذلك يعد منهم نقيصة ، لأن الإنسان [٥٩] إنما يُمدح على الفضائل إذا كانت مستعرة < >^(٢) من أهل الفضل فليس ينبغي أن يُسرَّ بأن يستغرب ما يظهر منه من الفضائل . فذلك الإكرام والتبجيل إن كان زائداً على استحقاقه ، فإنه يجري مجرى الملق . والسرور بالملق غير محمود ، لأنه من جنس الخديعة

< ٢ - حب الزينة >

ومنها حبُّ الزينة : وهو التصنع بحسن البزة وحُسن المركوب والآلات وكثرة الخدم والحشم . وهذا الخلق مستحسن من الملوك والعظماء والأحداث الظرفاء . والمتنعمين والنساء . فأما الزهاد والشيوخ وأهل العلم والخطباء والواعظون ورؤساء الدين فإن الزينة والتصنع مما يستفجح منهم . والمستحسن منهم لبس الخشن ومشي الخفاء ولزوم المساجد وكراهية التنعم^(٣) .

< ٣ - المجازاة >

ومنها المجازاة : وهي صلة الشعراء والخطباء على مدحهم وثنائهم ، وصلة من يعلم أنه يكثر الشكر في المجالس والمحافل .

وهذا الخلق مستحسن من الملوك والرؤساء ، لأن ذلك يدعو الشعراء والخطباء إلى

(١) ح . أحدث

(٢) حرم في وسط السطر الأول

(٣) ح العم

مدحهم . ومدح الشعراء يكسب المدح ذكراً جليلاً ، يبقى على الدهر . ومن فضائل الملوك والرؤساء بقاء ذكرهم الجميل . وأما محبتهم سماع الشعراء والمدح من الشعراء مواجهة فليس بمستحب ، لأنه من جنس الملق ، مكروه لأنه من قبيل الخديعة . وأما إيثارهم انتشار مدحهم وتداول الناس له ويقاؤه بعدهم فإن ذلك محمودٌ منهم .

فصلة الشعراء مستحسنه من الملوك ؛ ومنعهم مستحب . وصار ذلك [٦٠] لأن ذلك يدعوى إلى < الهجاء^(١) و > الشعرايضاً يبقى على الدهر فينشر لهم ذكر قبيح . وذلك مكروه للملوك والرؤساء .

فأما أصاغر الناس فمحبتهم صلة الشعراء غير مستحسنة ، لأن الشاعر إذا مدح الدنيء من الناس ، فإنما يخدعه . فإذا أجازاه ، اعتقد أنه استقرعته تلك الجائزة . وكثير من الناس إذا مدحوا بما ليس فيهم استقرعهم الرغبة تعرض لهم في الوقت فيبادروا إلى صلة ذلك الملاح .

< ٤ - الزهد >

ومنها الزهد : وهو قلة الرغبة في الأموال والأعراض ، والادخار والقبينة وإيثار القناعة بما يقيم الرمي ، والاستخفاف بالدنيا ومحابها ولذاتها ، وقلة الاكتراث بالمراتب العالية ، واستصغار الملوك وممالكهم وأرباب الأموال وأموالهم .

وهذا الخلق مستحسن جداً ، ولكن من رؤساء الدين والعطاء والخطباء والواعظين ومن^(١) رغب من الناس في المعاد والبقاء بعد الموت . وأما الملوك والعطاء فإن ذلك غير مستحسن منهم ولا يثق بهم ، لأن الملك إذا أظهر الزهد فقد ناقض ، لأن ملكه لا يتم إلا باحتشاد الأموال والأعراض وادخارها ليذب بها عن^(٢) الملك ويصون بها حورته ويتفقد بها رعيته ، وذلك مضادٌ للزهد . فإن ترك الادخار بطل ملكه ، فصار معدوداً في جملة النقص من الملوك الحائدين عن طريق السياسة .

هذه الأقسام التي ذكرنا هي أخلاق جميع الناس . أما المحمود منها المعدود فضائل فقلها تجمع كلها في إنسان واحد . وأما المذموم منها المعدود نقائص [٦١] ومعائب ، فقلها يوجد إنسان يخلو من جميعها <...^(٤)... > . خاصة لمن لم يرخص نفسه ويؤدبها . فإن لم يعملها لضبط نفسه ونفقد عيوبه <...^(٤)... > . كبير وإن لم يحس بها ولم يفتن لها .

(١) حرم في وسط السطر الأول من الصفحة

(٢) ح ومن رغب في الناس للمعاد .

(٣) ح عنها عن الملك

(٤) حرم واسع في وسط السطر الأول من الصفحة وبعض السطر الثاني .

وإذا كان الأمر على ما ذكرنا ، كان أولى الأمور بالإنسان أن يتفقد أخلاقه ويتأمل عيوبه ويحتشد في إصلاحها وينقيها عن نفسه ، ويتبع الأخلاق المحمودة ويحمل نفسه على اعتيادها والتخلق بها ، فإن الناس إنما يتفاضلون على الحقيقة بفضائلهم ، لا كما يعتقد الجهال والعامة أنهم يتفاضلون بأموالهم وأحوالهم وكثرة الذخائر والأعراض ، فإن أكثر الناس إنما يتفخرون بالأموال والذخائر والآلات ، ويعظمون أبدأ الأغنياء وذوي الحال ، ولا يترتب بعضهم على بعض إلا بكثرة المال والجاه المكتسب بالمال . وليس كثرة المال بما يتفاضل به الناس ، بل كثرة الأموال ، إنما تتفاضل بها أحوال الناس . فأما نفوسهم فليست تكون أفضل من نفوس غيرهم بكثرة المال وذلك أن الفاجر والسفيه والجاهل والشريد ، وإن حوى^(١) أموالاً عظيمة ، ليس يكون أفضل من العفيف الحليم الخير العالم وإن كان^(٢) معترأ ، بل إنما يكون كثير المال^(٣) غنياً .

أما الفضل فليس يكون أحد أفضل من أحد إلا بكثرة الفضائل فقط . فإن اجتمع للإنسان مع الأخلاق الجميلة والعادات المستحسنة الغنى والثروة ، بلغ من أن يكون أحسن حالاً من الفاضل المعتر^(٤) ، لأن الغنى من سعادة الإنسان أيضاً [٦٢] وخاصة إذا كان فاضلاً . . .^(٥) فإنه يصرف ماله في وجوهه ويتفقه في حقه ، ويتفقد به من يحب تفقده ، ويسعف به أهل المسكنة ، ولا يقعد عن حق يجب عليه ، ولا عن مكرمة تريد في محاسنه . فأما الناقص الجاهل السيء العادات ، فإن الغنى ربما زاده نقصاً وأضاف إلى معاييه عيوباً : فإنه لا يُعدُّ بخيلاً من لا مال له ، وإن كان البخل في طبيعته وليس يظهر ذلك منه فليس يعاب به ، لأن الإنسان إنما يعاب بما يظهر منه . فإذا كان عتياً ذا مالٍ ويسارٍ ، ولم يُجَدِّ به ، ظهر بخله ، فيصير المال جالباً عليه هذا العيب .

وأيضاً فإن أكثر الفجور والمحظورات فليس يكاد يظهر ذلك منه . فإذا كان ذا مالٍ يكثر من شهراته فتظهر عيوبه ، فقد يكون الغنى مُكسباً لصاحبه عيوباً ونقصاً ، وقد يكون الفقر مفيداً صاحبه فضائل ومحاسن . فليس يتفاضل الناس على الحقيقة بالأموال والأعراض ، وإنما يتفاضلون بالآداب والمحاسن الذاتية . فحقيق بالإنسان أن يسوس نفسه السياسة المستحسنة ، ويسلك بها الطريقة المحمودة ، فإنه [يصير] بذلك محبباً إلى

(١) ح حرى

(٢) ح . معتداً - والمعتر المغير .

(٣) ح عبي

(٤) ح المقتر

(٥) حرم تعدد كلفين في وسط السطر الأول .

الناس ، مقبولاً عندهم ، معظماً في نفوسهم ، مفضلاً على غيره ، موثقاً عند الرؤساء والملوك ، مقبول القول ، عريض الجاه . وهذه هي الرياسة المكتسبة بالأموال . فإن الأموال قد تلحقه الحوائج . فإذا فارق صاحبه سقطت منزلة صاحبه من نفوس الناس ، وساووا العامة والسوقة ؛ فإنه إذا رأس بالمال فالمعظم هو [٦٣] ماله ، لا نفسه . فإذا زال ذلك المال لم يبق < له رياسة ولم يعد بر > . كذلك الفاضل النفس المهذب الأخلاق فإن مدار رئاسته بفضائله . وفضائله غير مفارقة له . فهو رئيس مادام ، ومعظم لذاته لا لشيء من خارج .

ولأن الراغب في سياسة نفسه المؤثر لتهديب أخلاقه إذا نبه على خلق مدموم يجد في نفسه وأوجب اجتنابه ، ربما صعب عليه الانتقال عنه من أول وهلة ، وربما لم يأت للتخلص منه ولم يطاوعه طبعه ، وربما استحسّن خلقاً محموداً لا يجده لنفسه واثراً ، التخلق به فلم تستجب له عادته ولم يصبره إلى مراده . وجب أن نرسم للراغبين في السياسة المحمودة طرقاً يتدربون بها ويتدرجون منها حتى ينتهوا إلى مرادهم من اعتياد الأخلاق الحميلة والانطباع بها ، وتجنب الأخلاق القبيحة والتفرغ منها . فنذكر من أحل ذلك طريق الارتياض بالأخلاق والتعمّل لاعتيادها .

وقد ذكرنا فيما تقدم أن سبب اختلاف الأخلاق في الناس هو اختلاف قوى النفس الثلاث فيها وهي : الشهوانية ، والغضبية ، والناطقة ، وإن إصلاح الأخلاق هو في تدليل الشهوانية منها ، أي الغضبية ، وتمييز عادات النفس الناطقة واستعمال المحمود من فعالها ، وطريق التدرج لاستعمال الناطقة في تدليل هاتين القوتين .

< ترويض النفس الشهوانية >

أما النفس الشهوانية فالطريق إلى قمعها أن يتذكر الإنسان < في > أوقات شهواته وعند القمر إلى لذاته ، أنه يريد تدليل نفسه الشهوانية ، فيعدل [٦٤] عما ناقت نفسه إليه من الشهوة^(١) ويأخذ ما هو مستحسن من حسن تلك الشهوة ومتفق إلى ارتصائه فيقتصر عليه . فإنه بذلك الفعل تنكسر سورة شهوته . ثم يعللها ويعيدها . فإن سكن أوارها عاد الفعل من الوجه المستحسن أبداً . فإنه إن فعل ذلك وتكرر فعله كفت النفس هذه العادة وأُسست بها واستوحشت مما سواها .

وينبغي لمن أراد قمع نفسه الشهوانية أن يكثر من مجالس النساك والزهاد وأهل الورع

(١) حرم واسع بمقدار ٤ كلمات في وسط السطر الأول من الصفحة

والواعظين ، ويلازم مجالس الرؤساء وأهل العلم . فإن الرؤساء ، وخاصة رؤساء الدين ، يعظمون مَنْ كان معروفاً بالعفة ، ويزدرون^(١) من كان فاجراً منتهكاً وملازمته هذه المجالس تضطره إلى التصون والتعفف والتجمل لأولئك لئلا يزدروه^(٢) ويعضوا منه ، ليلحق برتبة من يعظم في المحافل .

وينبغي له أيضاً أن يديم النظر في كتب الأخلاق والسياسة وأخبار الزهاد والسالك وأهل الورع .

ويسبغ له أن يتجنب مجالسة الخُلَعاء والسفهاء والمتهتكين وَمَنْ أَكْثَرُ الهزل واللعب . وأكثر ما يجب له تجنبه السُّكْر^(٣) من الشراب ، فإن السكر من الشراب يثير نفسه الشهوانية ويقوّها ويحملها على التهلك وارتكاب الفواحش والمجاهرة^(٤) بها . وذلك أن الإنسان إنما يرتدع عن القبائح بالعقل والتمييز . فإذا سكر عَدِمَ ذلك الذي يردعه عن الفعل القبيح فلا يبالي أن يرتكب كل ما كان يتجنب في صحوه . فأولى الأشياء من طلب العفة هجر الشراب بالجملة . فإن لم يمكنه ، يقتصر على اليسير منه ، ويكون <ذلك> في الخلوات أو مع من لا يحتشم؛ ويتجنب [٦٥] مجالس المجاهرين بالشرب والسُّكْر و> أن قيل إنه^(٥) لو تحير بين المجالس ، واقتصر على اليسير من الشراب ، لم يضره^(٦) فإن هذا غلط . وذلك أن من يحضر مجالس الشراب ليس تنقاد له نفسه إلى القناعة باليسير من الشراب ، بل إن حضر مجالس الشرب وكان في غاية العفة تاركاً للشرب متمسكاً بالورع ، حملته شهوته على التشبه بأهل تلك المجالس ، وتاقت نفسه إلى الفتك . وما أكثر من فعل ذلك وتهتك بعد السر والصيانة . فشر الأحوال لمن طلب العفة في مجالس الشراب وغالطة أهلها والاستكثار من معاشرتهم .

وينبغي لمن أراد قمع نفسه الشهوانية أن يُقلِّ من السماع ، وخاصة من النسوان ، وخاصة من الشُّرَّابِ منهن إلى التصنعات ، فإن للسمع قوة عظيمة في إثارة الشهوة فإذا انضاف إلى ذلك أن تكون السَّمِعةُ مشتبهةً مُتعلِّمةً لاستمالة العيون والقلوب إليها ، احتتم على السامع الرائي جواذب كثيرة . فربما لم يستطع دَفْعَ جميعها عن نفسه فالأولى لمن لم

(١) ح ويستردون

(٢) ح يستزدوه

(٣) ح الشرک

(٤) ح المجاهرة

(٥) حرم في وسط السطر الأول من الصفحة .

(٦) ح يستضره

يقهر الشهوة أن يتجنب السماع . فإن لم يكن له منه بُدٌ ، ولم تستجب نفسه إلى هذه <الدعوة> بالكليّة ، فليقتصر باستماعه عن الرجال ممن لا طمع للشهوة فيه . والإقلال منه خيرٌ وأصونٌ للمتعفف .

فأمّا الطعام فينبغي أن يعلم أن غايته هي الشبع لدفع ألم الجوع ، وفاخر لطعام وذِيّه مُشْبِعان . فليس للمبالغة في تجويد الطعام كبيرُ حظ . والاولى هو التوسط في أنواع المأكّل ، وأن يكون من الجنس الذي نشأ عليه الإنسان [٦٦] واعتاده . على أن الشهوة <إلى (١)> الطعام وإن كانت من الأخلاق الرديئة فهي أسهلها وأهونها ، وليست تكسب صاحبها من العار ما تكسبه محبة الشراب والمباذعة ومعاشرة النسوان ومصاحبة الأحداث المهينين للفواحش ، فإن ذلك في غاية القبح . وشهوة المأكّل أقلُّ قبحاً منه وأخفى على فاعله . وهي مع ذلك قبيحةٌ . والاستهتار (٢) به ، وكثرة التهامه والشره إليه مكروه .

وطريق التدرج إلى الاقتصاد في الطعام هو أن يبادر الشره إلى أي شيء وجدّه من المأكّل : فإن كان المُشْتَهَى الذي تاقّت نفسه إليه حُلواً ، فإلى أي حلاوة وجدّها . وإن كان غير ذلك ، فإلى ما شابهها في الطعم . فإنه إذا تناول من الطعام ما يشبه ذلك المُشْتَهَى في الطعام ، فإن شهوته تسكن ونفسه تكفّ .

ويسفي لمن أحبّ العفة أن يكون متيقظاً ذاكراً لما يلحق الفاجر والنهم والشره والمتهتك من القباحة والعار ، ويجعل ذلك ديدنه وشعاره ، فإن نفسه تتصع ببعض الشهوات وتشاق إلى التعفف والقناعة ، وتطرب عند العدول عن الفواحش مع القدرة عليها وترتاح لما ينتشر عنها ويلغها عن الناس من الثناء الجميل على صاحبها .

فهذا الذي ذكرناه هو طريق رياضة النفس الشهوانية وتذليلها وقمعها ، وهو طريق الارتياض بالعادات المحمودة الرضية فيما يتعلق بالشهوات واللذات .

<ترويض النفس الغضبية>

فأمّا النفس الغضبية فإن طريق قمعها وتذليلها هو أن يصرف الإنسان همّه إلى تفقد السمهاء الذين يسرع إليهم الغضب في أوقات <.....> . هم على حصومهم وعقوبتهم لخدمهم وعبيدهم ، فإنه يشاهد منهم منظرًا شنيعاً يلهم منه الخاصي والعامي ، وأن يتذكر بما يشاهد منهم في أوقات غضبه وعند خيانات عبيده وخدمه وعند ذنوب أودائه

(١) حرم في وسط الطر الأول من الصفحة .

(٢) الاستهتار . شدة الولع .

وإخوانه في جميع محاوراته ومعاملاته . فإنه إذا تذكر ما كان استحقيقه من السفهاء تنكسر بذلك سورة غضبه ، وأحجم عما بهم بالإقدام عليه من السبِّ والوثوب . فإن لم يكف بالكلية ، قصر ولم يته إلى غاية الفحش .

ويسفي لمن أراد أن يقهر نفسه الغضبية أن يذكر أوقات غضبه على من يؤذيه أو ينجي عليه أنه لو كان هو الجاني ما الذي كان يستحق أن يقابل به على جنايته . فإنه بهذا الفعل يعتقد أن ذلك^(١) تلك الجناية وأرض ذلك الأذى - يسيراً جداً . وإذا اعتقد ذلك كانت مقابلته الجاني أو المؤذي بسبب اعتقاده فلا يسرف في الانتقام ولا يُفحش في الغضب . وإذا فعل ذلك دائماً وجعله ديدناً وتفقّد معائب السفهاء وتسرع إليه الغضب لم يتعد أن تنكر نفسه الغضبية وتنفاده له . وإذا استمر على ذلك مدة صار خلقاً وعادة .

ويسفي لمن يرغب في تذليل نفسه الغضبية أن يتجنب حمل السلاح ، وحضور مواضع الحرب ومقامات الفتن ومجالس الأشرار ، ومعاشرة السفهاء ومواضع الشرط ، فإن هذه المواضع تكسب القلب قساوةً وغلظاً وتعدمه الرقة [٦٨] والرحمة فيقوى لذلك >^(٢) . . . يريد تذليلها وتسليتها ، فإن ذلك يضره . . . ويجب أن يجعل مجالسته لأهل العلم ودوي الوقار والشيخو والروساء والأفاضل ممن يقل غضبه ويكثر حلمه ووقاره .

ويسفي له أيضاً أن يتجنب السكر من الشراب ، فإن السكر يهيج النفس العنسية أكثر مما تهيج به الشهوانية . ولذلك ربما فرغ السكران إلى العريضة والوثوب بجلساته والاستحفاف بهم وسههم وذكر أعراضهم بعد أن كان يتحنن إليهم ويتودد إليهم ، ولا يكون بين الوقتين إلا مقداراً ما يتحكم به السكر . فالسكر مثير للقوة الغضبية والشهوانية ، فلا بد من تجنب السكر . وإن تمكن من هجر الشراب فهو أصلح لقهر النفس العنسية والشهوانية جميعاً .

ويسفي لمن أراد تذليل قوته الغضبية والشهوانية جميعاً أن يستعمل في جميع ما يفعله الذكر ، ولا يقدمه على شيء إلا بعد أن يروى فيه ، ويجعل الذكر واتباع الرأي ديدنه وعادته . فإن الرأي وجودة الفكر تُقبّحان له السّفه وسرعة الغضب والانهماك في الشهوات واتباع اللذات . وإذا استقبح ذلك أحجم عنه وعُدل إلى ما يقتضيه الرأي

(١) الدرك (حركة) السعة ، المؤولية ، يقال . ما حلفك من ذلك فعلٍ حرامه . والأرض (منح امرأة وسكو - ١٠) ، د .
خرجات

(٢) حرم في وسط السطر الأول من الصفحة

والفكر. وإن لم يرتدع بالكلية، فلا بد أن يؤثر ذلك الفكر فيه، فيقصر عما يريد التسرع إليه.

وملاك الأمر في تهذيب الأخلاق وضبط النفس الشهوانية والنفس^(١) الغصبية، هو النفس الناطقة [٦٩] فإن هذه النفس تكون السياسات > التي إذا^(٢) صارت قو< وية متمكة من صاحبها أمكنه أن يسوس القوتين الباقيتين ويكف نفسه عن جميع القسائح ويتبع أبداً محاسن الأخلاق. فإذا لم تكن هذه النفس قوية في صاحبها، وكانت مخموسة خافية، فأول ما ينبغي أن يعتمد في سياسة أخلاقه أن يروض هذه النفس ويقويها وتقوية هذه النفس إنما تكون بالعلوم العقلية ودقة^(٣) النظر فيها ودرس كتب الأخلاق والسياسة والدوام^(٤) عليها > فإنه إذا فعل ذلك > تيقظت نفسه وتنتهت من شهواتها وانتعشت من حورها^(٥) وأحسّت بقضائنها وأنتت من ردائنها. وذلك أن هذه النفس إنما تصعب وتُخَفُّ إذا عذمت الفضائل و > إذا > اكتسبت الآداب والمناقب تيقظت من غشيتها وتارت من سكرها وقويت بعد ضعفها.

وفضائل هذه النفس هي العلوم العقلية، وخاصة ما دق منها. فإذا ارتاض الإنسان بالعلوم لعقلية وشرفت نفسه وعظمت همته وقوي فكره تمكن^(٦) من نفسه وملك أخلاقه وقدر على إصلاحها وانقاد له طبعه وسهل عليه تهذيبه، وأذعن له القوة العصبية والشهوانية وهان عليه قمعها وتذليلها.

< تهذيب النفس الناطقة >

فأول ما ينبغي أن يتدبّر به المهتم^(٧) سياسة أخلاقه هو النظر في كتب الأخلاق والسياسة، ثم الارتياض بعلوم الحقائق. فإن أشرف ما تكون النفس إذا أدركت حقائق الأمور وأشرفت على هيئات الموجودات.

وإذا شرفت نفس الإنسان وعلت [٧٠] همته ترقى بالهوية^(٨) إلى > المراتب العليا^(٩). و > مما يصلح النفس الناطقة ويقويها أيضاً مجالسة أهل العلم ومخالطتهم والافتداء

(١) ح. من.

(٢) ح. منهم سياسة (١)

(٣) ح. في وسط السطر الأول من الصفحة

(٤) ج. رق

(٥) ح. دوام

(٦) كذا

(٧) ح. ونكس

(٨) أي يلهو شيئاً فشيئاً

هم وأحلاقهم وعاداتهم ، وخاصةً أصحاب علوم^(١) الحقائق والنيقطنون ، فهم المستعملون في جميع أمورهم ، ما تقتضيه علومهم وتوجيه عقولهم .

فأما تمييز عادات النفس الناطقة واستعمال ما حَسُنَ منها وإطراح ما قُبِحَ فذلك إما بمكر وبسهل أيضاً على طالبه إذا راض نفسه الناطقة . فإن النفس الناطقة إذا ارتاضت بالعلوم الحقيقية^(٢) وتيقظت وشرُفت ، أنفتت من العادات المستقبحة وتزَهت عن التدنس بها . فيهبون حينئذٍ على صاحبها تحنُّب ما يكره من عاداتها ، ويغلب عليه استحسان الأحلاق الجميلة والتخلق بها .

وقد تبيّن من جميع ما ذكرنا أن طريق الارتياض بالأخلاق والتصنّع لاعتنيدها واتساع المحمود المرصّي منها واجتناب المذموم المستقبح وتدليل قوة الشهوة وقوة الغضب وصططها وقهرهما - هو إصلاح النفس الناطقة وتقويتها وتحليلتها بالفضائل وبالأدب والمحاسن . فإن ذلك هو آلة السياسة ومركب الرياضة ومن لا يتمكن من اكتساب العلوم العقلية والإمعان فيها ، أو تعذر عليه ذلك ، فليذل جهده في تدقيق الذكر ومجاهدة النفس وتمييز ما بين عاداته الحميلة والقبیحة ، ولينظر^(٣) أيها أجدى عليه وأيها أنفع له ، وأيها أحمَدُ عاقبةً وأقْبَى على الأَبام . فإنه إذا صدق نفسه وَجَدَ شهواته ولذاته إنما هي مُلْدَةٌ وقت [٧١] استعمالها فقط^(٤) ؛ فَمَا بعد مفارقتها فليس < يشعر بلذتها ، بل^(٥) > ويجد عارها وشينها دقيقين على بدهر متداولين بين الناس ، فيُعاف ويُرْزى عليه نتيجة < لذلك > . وكذلك شدة العصب والسرْع إلى الانتقام والسب والفحش . فإنه إذا انحلت غمرته وسكنت فورته ، وتأمل أمره ورأى ما فعل وجهه قبيحاً ولم يجده مُجدياً ولا مفيداً ، صار ما فعله عند الغضب بقيصةً يوسم بها ومعرةً يُنسب بها . وربما ارتكب في الغضب جنایات يعاقب عليها ويؤدب من أحبها . وكذلك العادة المكروهة من عادات النفس الناطقة أيضاً تجدها غير نافعة ولا محمّدة ، وذلك أن الحسد والحقد والخبث وأمثال ذلك^(٦) لا ينتفع بها صاحبها . وإن انتفع بالخبث والشر فشر منفعة ، وهو مع ذلك ضارٌّ له ، فإن من تشرّر قلبه الناس بالشر واستعدّوا لأذيته وتعمّدوا الإضرار به واتقَوْه واحترزوا منه وكرهوا نفعه ، وخطروا عليه

(١) ح . العلوم

(٢) ح . احصاه

(٣) ح . سطر

(٤) ح . بعد

(٥) خبر في وسط السطر الأول من الصفحة

(٦) ح . ولا

وجوه الخير ، واجتهدوا في ذلك . فما أسوأ حال مَنْ هذه صفته !
ومستعمل الشرِّ والخبيث سيئ الحال ، يضرُّه شرُّه أكثر مما ينفعه .

فإذا حاسب الإنسان نفسه وأجاد فكره وتمييزه ، عَلم أن الضرر في مساوئ الأخلاق أكثر من المصالح ؛ وأن الذي يعدُّه منها نفعاً وليس هو نفعاً على الحقيقة ، هو يسير جداً غير باقي ولا مستمر ؛ وأن هذا اليسير الذي يعدُّه نفعاً لا يعي بالضرر الكثير والعار الدائم المتصل . ويعلم أيضاً أن الشرِّ والخبيث يجلبان عليه الشرَّ ويوحشان منه الناس . وإذا دام ذلك وأكثر منه ، قوي في نفسه أتباع محاسن الأخلاق [٧٢] وسهل عليه اطراح الرذائل والشرور ^(١) وتغلب عليه الخير والسداد، وفرغ من العيب والعار . وإذا فعل ذلك دائماً لم يلبث أن تصلح أخلاقه وتحسن طريقته وتتهذب شمائله وتلحق رتبته أهل الفضل ، ويتميز عن أهل الدنس والنقص به .

وينبغي لمن أراد سياسة أخلاقه أن يجعل غرضه من كل فضيلة غايتها ولا يقنع منها بما دون العاية ولا يرضى إلا بأعلى درجة . فإنه إذا جعل ذلك غرضه ، كأن حرياً أن يتوسط في الفضائل ويبلغ منها رتبة مرضية . إن فاته الدرجة العالية . فلما انقنع بالتوسط ، لم يأمن أن يقصر عن بلوغه فيبقى في أدون الرتبة ويفوته المطلوب ولا يطمع أدأ في السام .

< الإنسان التام >

فهذا الذي ذكرناه هو طريق الارتياض بمكارم الأخلاق ، ومنهج التدرج في محمود العادات . وإذا أخذ الإنسان نفسه به وأكثر مراعاته وتعاهده ، صارت الفضائل له ديدناً والمحاسن خلقاً وطبعاً .

وقد بقي علينا أن نذكر أوصاف الإنسان التام الجامع لمحاسن الأخلاق ، وطريقته التي يصل بها إلى الإتمام فنقول إن الإنسان التام هو ^(٢) الذي لم تفته فضيلة ولم تشته رذيلة . وهذا الخلق قلما ينتهي إليه إنسان . وإذا انتهى الإنسان إلى هذا الحد كان بالملائكة أشبه منه بالناس . فإن الإنسان مضروب بأنواع النقص ، مستولٍ عليه وعلى طبعه صرور الشرِّ ، فقلما تخلّص من جميعها حتى تسلم نفسه من كل عيب ومنقصة ويحيط [٧٣] بكل فضيلة ومنقبة . إلا أن التمام وإن > لم يكن ممكناً فإن الاقتراب منه < ممكن ، وهو غاية ما ينتهي به الإنسان ، وهو منتهى له . وإذا صدقت عزيمة الإنسان وأعطى الاجتهاد حقه كان قميناً بأن

(١) حرم في وسط السطر الأول من الصفحة .

(٢) ج الذي هو لم

ينتهي إلى غايته التي هي متهى حقاً ويصل إلى بغيته التي تسمى نفسه إليها .

< أوصاف الإنسان التام >

فأما تفصيل أوصاف الإنسان^(١) التام ، فهو أن يكون متفقداً لجميع أخلاقه متيقظاً لجميع معانيه ، متحرزاً من دخول نقص عليه ، مستعملاً لكل فضيلة ، ومجتهداً في بلوغ الغاية ، عاشقاً لصناعة الكمال ، مستلذاً لمجالس الأخلاق ، متقصاً لمذموم العادات ، معنياً تهذيب نفسه ، غير مستكثر لما يقتنيه < من الفضائل > ، و< مستعظماً للسير من الرذائل > ، مستصغراً للرتبة العليا ، مستحقراً للغاية القصوى . يرى التمام دون محله ، والكمال أقل أوصافه .

فأما الطريقة التي توصله إلى الإتمام وتحفظ عليه الكمال فهي أن يصرف عنايته إلى النظر في العلوم الحقيقية^(٢) ، ويجعل غرضه الإحاطة بماهيات الأمور الموجودة وكشف عللها وأساسها وتفقد غاياتها ، ولا يقف عند غاية من علة إلا ورمى بطرفه إلى فوق الغاية ، ويجعل شعاره ، ليله ونهاره ، قراءة كتب الأخلاق وتصفح كتب السير والسياسات ، ويأخذ نفسه باستعمال ما أمر أهل الفضل باستعماله وأشار المتقدمون من الحكماء باعتياده ويشدو أيضاً طرفاً من أدب اللسان والبلاغة ، ويتحلّى بشيء من الفصاحة والخطابة ، ويغشى أبداً مجالس [٧٤] أهل العلم والحكم و> ^(٣) < والعفة - هذا إن كان رعية وسوقة .

فإن كان ملكاً أو رئيساً فيتبغى < عليه أن يجعل^(٣) مشاوريه و مناديه وحاشيته كل من كان معروفاً بالسرية والساد ، موصوفاً بالأدب والوقار ، متخصصاً بالعلم والحكمة ، متحققاً بالفهم والفطنة ، ويقرب مجالس أهل العلم ويسطهم ويكثر مجالستهم والأنس بهم ، ويجعل تفرجه وتفكهه بمذاكرتهم في العلم وفنونه ، وسياسة الملك ورسومه ، وأخبار الحكماء وأخلاقهم ، وسير الملوك الأخيار وعاداتهم

وينبغي للإنسان التام أيضاً أن يجعل لشهواته ولذاته قانوناً راتباً ، يقصد فيه الاعتدال ، ويتجنب السرف والإفراط ، ويعتمد من الشهوات واللذات المعتدلة ما كان

(١) ح التمام

(٢) ح الحقيقة . ويصح أن تكون : الحقيقة

(٣) حرم في وسط السطرين الأول والثاني من الصفحة .

من الوجوه المرتضاة المستحسنة ، ويأخذ نفسه بذلك ، ويحظر عليها الطمع في لذة مكروهة أو شهوة مُشرّفة ، ويهجر أصحاب اللذات ومعاشرتهم ، ويتقبض عن الخُلعاء ومعالطتهم ، وتقرّ نفسه أن الشهوة عدوٌّ مكاشع وخصم مكافح يريد أبداً صرره وأذيته ، ويعتمد شينه وفضيحتة . فيتأصب شهوته العداوة ، ويكاشفها بالمعاندة ، ويقمع أبداً سورتها ، ويكسر أبداً حدّتها ، ويقهر دائماً سطورتها ، ويذلّ على التدرج عهرها ، ويسكن على الترتيب قُوَرها . فإنه إذا فعل ذلك ، كان خليقاً أن يملك نفسه ، وتنقاد له شهوته ، ويتطبع بالعفة ، ويألف حُسْنَ السيرة .

ومتى أرحى لشهوته عنانها وسمح لها في مرادها [٧٥] وأهمل سياستها ومراعاتها >نبذت^(١) نه، فساء خلـق صاحبها وتحمله على ما يسوؤه ويعره^(٢) ! فيصير بذلك >أنعد ما يكون^(٣) عن البلو< غ في الكمال .

وينبغي لمن طلب التمام أن يعلم أنه لا سبيل إلى بلوغ غرضه ما دامت اللذة عند مستحسنة والشهوة مستحبة . وهذه الحال صعبة جداً ، معرة على صاحبها^(٤) . بعيدة المآخذ . وهي على الملوك والرؤساء أصعب وأبعد ، لأن الملوك والرؤساء أقدر على اللذات وأشدّ تمكناً . والشهوات واللذات لديهم معرضة ولهم سجية وعادة ، فمفارقتها عليهم متعذرة ، وإعراضهم عنها كالشيء الممتنع ، خاصة لمن قد نشأ منهم على الانهماك فيها والتوفر عليها . إلا أن الملوك ، وإن كانوا أقدر على اللذات وأكثر اعتياداً لها ، فهم أعظم همماً وأعزّ نفوساً . فالمحصل منهم إذا >صرف< همته إلى التمام الإنساني واستفاقت نفسه إلى الرياسة الحقيقية ، عليم أن^(٥) الملك أحقّ أن يكون أتمّ أهل زمنه وأفضل من أعوانه ورعيته ، فيهون عليه مفارقة الشهوات المردية وهجر اللذات الدنية .

وينبغي لمن رغب في سياسة أخلافه ، وسلك طريق الاعتدال في شهواته ، أن يجعل ما يقتصر عليه من المآكل والمشارب معروفاً بالكرم ، وهو أن لا يستبد^(٦) بالمآكل والمشرب وحده ، بل يقصد أن يشرك ، فيما له من ذلك ، إخوانه وأودّاءه وإن كانت رعية ، وإن كان ملكاً أو رئيساً فيجمع عليه حاشيته^(٧) وندماءه [٧٦] ويعمّ به أصحابه

(١) حرم في وسط السطرين الاول والثاني من الصفحة

(٢) أي ما يكون سبباً لجلب العار عليه .

(٣) ح طالها

(٤) ح الملوك . يكون . زمانه .

(٥) ح يستند

(٦) ح عاشيته

و> (١) < أهل الفقر والمسكنة ، وخاصة من سبقت عنده معرفة أو تقدمت له معرفة > (١) < إلى ذلك خطأ من عنايته ، فإن اعتداد هؤلاء بما يصل إليهم من يده أكثر من اعتداد حاشيته وأصحابه . وليظهر لمن يجمع على طعامه وشرابه ، من إخوانه وأصدقائه ورعيته وندمائه ، إن كان ملكاً ورئيساً ، أن جمعة لهم للأنس بهم والسرور بمعاشرتهم ، لا ليكرمهم بطعامه وشرابه . ولأن لذلك قدراً يعتد به . ويحترز به كل الاحتراز من أن يبدو منه امتنان الطعام والشراب أو يتبجح به ، فإن ذلك يزري بفاعله ويغض منه ويوحش من يشاء ويقطعهم عنه .

وقد يستحسن أيضاً من الإنسان، إذا كان مُقْبِلاً ، أن يواسي بطعامه إخوانه وإن كان محتاجاً إليه . ويستحسن أيضاً ، أكثر من ذلك ، أن يؤثر الإنسان بطعامه وشرابه غيره وإن كان شديد الاضطراب إليه ، وكان لا يقدر على غيره .

وينبغي لمن طلب السياسة التامة أن يستهين بالمال ويحتقره وينظر إليه بالعين التي يستحقها ، فإن المال إنما يراد لغيره وليس هو مطلوباً لذاته ؛ فإنه في نفسه غير نافع ، وإنما الانتفاع بالأعواض التي يعتاض به < عنها > . فالمال آلة ، تنال به الأعراض ، فلا يجب أن يعتقد أن اقتناءه وادخاره مفيد . فإنه إذا اُدْخِرَ وحُرس لم ينل صاحبه شيئاً من الأعراض التي هو بالحقيقة محتاج إليها . فالمال مطلوب لغيره . فينبغي للسديد الرأي العالي [٧٧] الهمة أن يزنه بوزنه ويكسبه من وجهه >

متواي في اكتسابه ولا مقصر في طلبه ، لأن عـ < التواضع لم دونه وإذا وجد عنه حاجة ووجود المال يعينه عمن هو فوقه وإن دنت قرانته ، ويكون أيضاً غير مدخر ولا متمسك به ، بل يصرفه في حاجاته وينفقه في مهماته ويقصد الاعتدال في تفريقه ، ويحذر من السرف والتبذير في تحريمه ، ولا يمنع حقاً يجب عليه ، ولا يصرفه في شيء لا يجب ، ولا يشكر عليه .

فإذا فرغ من حاجاته واستكفى من نفقاته وسد جميع خلله ، وعاد إلى النظر في أمره : فإن كان بقي من ماله بقية فاضلة عن مهم أغراضه ، أخرج منها قسطاً ، وجعله عدة يستظهر بها لشدة ويعدّها لثابة . ثم عَمِدَ إلى الباقي ففرقه في ذوي الحاجة من أهله وأقاربه وإخوانه وأهل مودته . وجعل منه قسطاً للمضعفاء والمساكين وأهل العاقبة والمستورين (٢) ، ويجعل اهتمامه بأفضاله وبرّه أكثر من اهتمامه بضرورياته فإن الضروريات

(١) حرم في منتصف السطرين الأول والثاني من الصفحة.

(٢) لستور : الضيف ، والجمع ، مسابير ، ومستورون . يقال رجل مستور ، وقوم مسابرون ، ومسيرون

يفقده كثيرٌ إليها؛ والبر والتواضع متى لم يهتم بها و> لم> تشعر نفسه التزامها، لم يسهل عليه فعلها، لأن ضعف النفس وسوء الظن يصرفانه عنها. فإن لم يكن له حادب من نفسه وداع قوي من همته لم يقدم عليها وتوانى^(١) عنها. فإذا توانى عن البر والتفضل كان شحيحاً ضيقاً بخيلاً وليس بتأم، بل ليس بالحقيقة إنساناً من لم يكن له برٌ يُعرف ولم ينتشر عنه أفعالٌ توصف [٧٨] هذا إن كان من أوصاف > الناس أما^(٢) الملوك < والعظماء فهم أحق هذه السياسة، ويجب أن يكونوا بذلك أشدَّ عناية، فيجبروا الأموال من حقها وواحها، ويصرفوا منها في مفاصلهم وموداتهم وأرزاق جندهم وأصحابهم قدر الكفاية من غير سرف ولا تقتير، ويُعدُّوا منه قسطاً لخوف عاقبة، ويصرفوا الباقي في طريق الكرم والحدود ووجوه الخير والبر، فيعطوا أهل العلم على طبقاتهم، ويجعلوه لهم رواتب من خواص أموالهم، ويصلوا الشعراء على أشعارهم والخطباء وأهل الأدب على أدايتهم، ويبرِّوا الصعده والمساكين، ويفقدوا الغرماء والمجتارين، ويهتموا بالزهاد وأهل التَّسك، ويخصوهم بقسط من أفضالهم وإنصافهم، ويعبوا بالصغير والكبير من رعيتهم، ويفقوا في مصالحهم قسطاً من أموالهم: فإن الملوك أولى بالكرم من الرعية، وأحقُّ بالجود من العامة

وقد يستحسن أيضاً من المُقِلِّين والمعتريين المواساة بالمال والإيثار به، وإن كانوا محتجين إليه. وكلما كانت حاجتهم إليه أشدَّ، كان ذلك الفعل أحسن و> من < هذه الحال يستحسن إذا رأى الرجل أخاً من إخوانه وصديقاً يختص به - وقد دعت الحاجة إلى مالٍ لا يقدر عليه لإصلاح شيء من شأنه أو لدفع محنة نزلت به، وكان هو قادراً على ذلك القدر من المال، أن يبتدئ^(٣) بإسعافه به عفواً^(٤) من غير مسألة وإن فعل هذا الفعل مع العريب الذي لا يعرفه ولم يسبق وأن فعل هذا [٧٩] الفعل مع العريب الذي لا يعرفه > < ميلاً مستحسنًا لمحب الكمال أن يشعر نفسه أن الغصبان بمنزلة الهائم والسباع ويفعل ما يفعل من غير علم ولا روية. فإذا جرى بينه وبين غيره محاورة أدت إلى أن يغضب نفسه خصمه وسعيه عليه، اعتقد أنه في تلك الحال بمنزلة الهائم والسباع، فيمسك عن مقابلته ويحجم عن الاقتصاص منه لأنه يعلم أن الكذب لو سمح عليه لم يكن تستحسن مقابلته على تنبَّه، وكذلك البهيمة لو رَجَحَتْ^(٥) لم يستحسن عقوبة ما لأنها

(١) ح التوب

(٢) حرم في السطر الأول

(٣) ح فيبتدئ وهي في جواب - إذا رأى

(٤) ح عفواً (١)

(٥) رجعت (من باب فتح) الدابة فلاتاً: رفسته.

غير عالمة بما تصنعه - إلا أن يكون جاهلاً سفيهاً ، فإن من السفهاء من يغضب على البهيمة إذا رحنه ويوجعها ضرباً إذا آذته ، وربما عثر السفية فيشتم موضع عثرته ! فأما الخلم الوقور فلا يستحسن شيئاً من ذلك . وإذا استشر في غضبه^(١) أنه بمنزلة البهائم ، صار هذا الاستشعار منه طريقاً إلى ضبط نفسه الغضبية وزمها . فإن آذاه مؤذٍ بغير سعه وتغادى ذلك الأذى إلى حال بغضه ذلك الأذى ، أنف أيضاً من الغضب مع استعاره أن الغصان والبهيمة سواء . فيعدل حينئذٍ إلى مقابلة مؤديه بما يقتضيه الرأي من حيث لا يظهر منه عصب ولا سفه .

< حب الإنسانية >

ويسغي لمحَبِّ الكمال أيضاً أن يعود نفسه بحَبِّ الناس أجمع والتودد إليهم والتحنن عليهم والزلفة منهم والرحمة لهم - فإن الناس قبيل واحد متناسبون تجمعهم الإنسانية وتُحلُّهم قوة إلهية هي في جميعهم وفي كل واحد منهم ، وهي النفس العاقلة . وبهذه النفس صار الإنسان [٨٠] إنساناً ، وهي أشرف < جزئي الإنسان >^(٢) اللذين هما النفس والجسد . والإنسان بالحقيقة هو النفس العاقلة ، وهي جوهر واحد في جميع الناس . والبأس كلهم بالحقيقة شيء واحد ، وبالأشخاص كثير . وإذا كانت نفوسهم واحدة ، والمودة إنما تكون بالنفس - فواجب أن يكونوا كلهم متحابين متوادين - < وذلك في الناس طبيعة > [و] لو لم تقدم النفس الغضبية ، فإن هذه تحب لصاحبها الرأس فتعود صاحبها^(٣) الكره والإعجاب والتسلط على المستضعف واستصغار الفقير وحسد الغني ونفي العصب ، فتنتب من أحل هذه الأشياء العداوات وتؤكد بينهم البغضاء . فإذا ضبط الإنسان نفسه الغضبية وانقاد لعنسه العاقلة ، صار الناس كلهم أحبباً .

وإذا أعمل الإنسان فكره ، رأى^(٤) ذلك واجباً ، لأن الناس إما يكونون فُصلاء أو نُقصاء . فالفُصلاء يجب عليه محبتهم لموضع فضلهم ، والنقصاء تحب عليه رحمتهم لموضع نقصهم - فبحق يجب لمحَبِّ الكمال أن يكون محباً لجميع الناس ، متحنناً عليهم رؤوفاً بهم . وخاصة الملك والرئيس : فإن الملك لا يكون ملكاً ما لم يكن محباً لرعيته بمنزلة رب الدار وأهل داره : فما أقبح برب الدار أن يبغض أهل داره ولا يحسن إليهم ويحب مصالحهم !

(١) ح حصه .

(٢) حرم في وسط السطر الأول من الصفحة .

(٣) ح لصاحبها

(٤) ح - ورأى

وينبغي لمحب الكمال أن يجعل همه فعل الخير مع جميع الناس وانفاق ما يفضل من ماله فيها يبقى له الذكر الجميل بعد موته ، ويتحرز من فعل الشر . فإنه إذا حاسب نفسه علم أن من يفعل الشر فإنه يفعل له خيراً يعتقد أنه يصل إليه بذلك الشر ، وربما كان غالطاً وربما كان مصيباً . وإذا (١) [٨١] علم أن الأمر على هذه الصفة < كان عليه (٢) > أن يطلب الخير الذي يرومه من طريق غير طريق الشر . وإذا كان هو المطلوب ، لا يفعل الشر ، فإما إن كان شراً لشقاء غيظ يلحقه فليعلم أنه إذا كان سكن غيظه وجد ذلك المقصود بالشر غير مستحق لذلك الفعل ، ففعل (٣) الشرقيح ، وخاصة بمن قد جمع الفضائل ؛ إلا أن يكون ذلك الشر تاديباً على جرم أو اقتصاصاً من جانب ، فإن هذه الحال مستحبة محمودة ، بل لا بعد شرراً لأن ذلك الشر إنما يصل إلى الجاني فقط ، ويكون منه نفع عام لجميع الناس . بأن يرتدع به أمثاله من الجناة ، فتكون المنفعة فيه أكثر من المضرة . فمن أجل ذلك لا يعد شريراً .

وإذا اعتمد الإنسان (٤) فعل الخير وألفه ، وتجنب الشر واستوحش منه ، أوف من الأخلاق المكروهة التي تعد شرراً كالحسد والحقد والحبث والخديعة والملك والنميمة والغيبة والوقعة : - وأمثال هذه العادات . وإذا فكر العاقل المحصل فيها ، علم أنها غير محذية عليه نفعاً ، وهو مع ذلك يشينه وتعتج صورته . وإذا كان محباً للتمام مستشرفاً للكمال ، كان واجباً عليه تجنب هذه الأخلاق .

[٨٢] وينبغي لمحب الكمال أن يعتقد أنه ليس شيء من العيوب والقبائح حافياً عن الناس ، وإن اجتهد صاحبها في تسييرها . فلا تطمع نفسه ، في ارتكاب فعل قبيح يظن أنه ينكتهم عن الناس حتى لا يقف عليه أحد . ويجب أن يعلم أن بالطبع < ثم > موكلي بتبع عيوب الناس وتعييرهم بها - وذلك في الناس غريزة . والسبب أن الإنسان لم يبنع التمام فليس يخلو من نقص يعاب به ، ويسوءه أن يكون غيره أفضل منه فهو يسر أن يكون الناس كلهم نقصاء لساووه في نقصه (٥) أو يكونوا دونه . فهو أبدأ بتبع معائب الناس ويعيبرهم بها ، ليرى الناس أنه أفضل ممن فيه ذلك العيب ؛ ويشعر نفسه أيضاً ذلك لتطبيب عما فيها من العيوب خاف عنهم (٦) ، وإن اعتمد ستره

(١) ح - وإذا كان وإذا علم

(٢) حرم في وسط السطر الأول من الصفحة

(٣) ح فعل

(٤) ح - اعتمد الإنسان فعل الإنسان فعل الخير (١)

(٥) ح - نقصه أو علو دونه (٠)

(٦) ح - يخاف عن (١)

وقد يظن كثير من الملوك والرؤساء أن عيوبهم مستورة عن الناس غير بادية ، وذلك لموضع هيبتهم وعظم سطوتهم ، فيستشعرون أن حاشيتهم وخواصهم لا يجرؤون على إظهار أسرارهم إن وقفوا على شيء منها . وهذا نهاية الغلط ، لأن خواص الملك وحاشيته كما [٨٣] أنهم عنده ثقة أمتاء ، كذلك لكل واحد منهم < شخص ^(١) يو > ح إليه بأسراره . والذي لا يستر الإنسان عنه أسرار نفسه ، فمحال أن يستر عنه أسرار غيره . وهذه الحال طريق إلى انتشار معائب الملوك الذين يظنون أن معائبهم مستورة . والعلة في ظنهم أن عيوبهم مستورة هي أنهم لا يسمعون أحداً يذكرها ولا أحداً يصح إليهم ، فيظنون أنها خفية .

وإذا أحب الإنسان أن < يعرف ^(٢) أن > عيوبه غير خافية ، فليعد إلى نفسه فيظن هل يعرف لأحد عيباً كان يستره ويخفيه ، فإنه يجد للناس عنده عيوباً كثيرة قد احتهدوا في سترها وحرصوا على صونها ، ومنهم من يظن أنها خفية ومنهم من يعلم أنها قد انتشرت بعد السر . فإذا علم أنه عارف بأسرار كثير من الناس كانت مستورة ، فالواجب أن يعتقد أن عيبه غير خافٍ ولا ينكتهم ، فإن الناس يعرفون من عيوبه أكثر ما يعرف < هو > من عيوبهم

فيبغي لمن أحب الكمال أن يعتقد أن عيوبه ظاهرة وإن اجتهد في اخفائها . وليس بتأم من عرف له عيب . ولا طريق إلى التمام إلا باجتناب جميع العيوب بالكلية والتمسك بالفضائل في سائر الأمور . وهذه المرتبة غاية تمام الإنسانية ونهاية فضيلة الشريعة وواحِب على كل إنسان الاجتهاد في بلوغها واستفراغ الوسع في الوصول إليها ، لأن التمام مطلوب لداته ، والقصص مكروه لعيته .

وأحق الناس بطلب هذه المرتبة وأولاهم بالتحمل لبلوغ هذه المرتبة الملوك والرؤساء ، لأن الملوك والرؤساء أشرف الناس [٨٤] وأعظمهم قدراً < وليس ^(٣) لعد > عظيم القدر أن يكون ناقصاً . فالملوك إذا ينبغي أن يكونوا أشد الناس حرصاً على بلوغ الكمال ، لأن الكامل من الناس الجامع للفضائل مرتب بالطبع على القصص ^(٤) من الناس . فالإنسان التام رئيس بالطبع . فإذا كان ناقصاً ، كان ملكاً بالفهر . وما أولى

(١) حرم في وسط السطر الأول من الصفحة

(٢) ردة بقصصها السياق

(٣) حرم في وسط السطر الأول من الصفحة

(٤) جمع ناقص

بالمَلِك ان يرغب في الرياسة الحقيقية ، لا بالتي هي ^(١) بالقهر ، والترتب ^(٢) الذاتي لا ما هو بالوضع !

فالواجب ان يصرف الملك همته إلى اكتساب الفضائل واقتناء المحاسن وتَطْلُب الغاية من المكارم و <أن> يستصغر الكثير منها حتى يحوز جميعها، ولا يرضى بالنهاية حتى يزيد عليها . فإنه إن رضي برتبة فوقها رتبة ، لم يَصِرْ أبداً إلى التمام . وإن أبعد الناس إلى التمام من يرضى لنفسه بالنقصان .

وإذا طلب المَلِك الكمال ، فأول ما يجب أن يعتاده عَظَمُ الهمة في عينه فتصغر في عينه كل رذيلة ، وتحسن له كل فضيلة . وإذا عظمت همة الملك سلم من الإعطاب ^(٣) مُلْكُهُ ، ورأى نفسه وهيمته أعظم قدراً من أن تستكثر ذلك المَلِك . وإذا احتقر المَلِك مُلْكُهُ الذي به عزه وعظمته ، طلب لنفسه ما يعظمه بالحقيقة . وليس تَعْظُمُ النفسُ إلا بالفضائل .

ثم ينبغي له ان يكره المَلَقَ ويُغضض المتعلقين وينهاهم عن تلقيه به . وملاك أمره أن يتعرف عيوبه حتى يمكنه توقيها ^(٤) والتحرز منها . وهذا في الملوك صعب ، لأن لإنسان بالطبع يخفى عليه كثير من عيوبه . [٨٥] فالذي يخفى على الملوك أكثر لإعجابهم بمحا < سنهم وافتخارهم بمواهبهم > بهم .

وايضاً فإن الرعية والسوقة يُكْتون بعيوبهم ويُعَيرون بها ، فهم يعرفونها . والملوك لا يحس أحداً على تبيكيتهم ، ولا يُقَدِّم أحداً على نُصحهم وتنبههم على عيوبهم . لأن الناس أجمع يتعمدون التقرب إلى الملوك وتلقفهم ، ولا يقولون لهم إلا < ما > يحبون للحظوة عندهم به . فعيوب الملوك أبداً خفية عنهم . فينبغي للملك إذا أحب أن يتزهد من العيوب ويتطهر من دنسها ، أن يتقدم إلى خواصه وثقاته ومن يسكن إلى عقله وفطنته من دُمائه وحاشيته فيأمرهم أن يتفقدوا عيوبه ونقائصه ويطلعوه ويُعلموه بها . وينبغي له أن يتلقى من يُبدي إليه ^(٥) شيئاً من عيوبه - بالبشر والقبول ويُظهر له الفرح والسرور بما أطلعه عليه بل المستحسن منه أن يجبر ^(٦) الذي يوقفه على عيوبه أكثر مما يجبر ^(٧) على المدح والثناء الجميل ،

(١) ح في القهر

(٢) ح الشرب (!)

(٣) ح الاعطاب (!)

(٤) ح توقيها

(٥) ح - يبدي إليه - والأصح أن يقال ان يبدئه إلى شيء .

(٦) بدون نقط في المخطوط . والمعنى : فَرَّبَ ، يَكافئ

(٧) حرم في منتصف السطر الأول من الصفحة .

ويشارك من ينهيه على نقصه ويتحمل له منه بفعله . فإنه إذا لزم هذه نصيحة . وعرف - أصحابه وخواصه < مالوا > إلى تنبيهه على عيوبه . وإذا تنبه على ما فيه من النقص انصف به واستشعر أن أولئك سيغيرونه به ، ويستصغرونه من أجله ، فيلزمه حينئذ أن يأخذ نفسه بالشتره من العيوب ، ويقهرها على التخلص من دنسها . وإذا فعل ذلك وتوفر على اقتناء الفضائل والزم نفسه التخلص بالمحاسن ، ولم يرض من منقبة إلا بغايتها [٨٦] ولم يقف عند فضيلة إلا وحرص^(٢) عليها واجتهد فيما يحسن سياسة نفسه عاجلاً ، ويبقى له الذكر الجميل أجلاً - لم يلبث أن يبلغ الغاية من التمام ، ويرتقي إلى الهابة والكمال ، فيحوز السعادة الانسانية والرياسة الحقيقية ، ويبقى له حسن الثناء مؤيداً ، وحمل الذكر مخلداً .

فقد أتينا على صفة الإنسان التام الجامع لمحاسن الأخلاق ، والطريق التي تؤديه إلى هذه المرتبة وتحفظ عليه هذه المرتبة .

وقد قدمنا ما يجب تقديمه من سياسة الأخلاق وتهذيب النفوس . فما أول من نظري هذا القول وتصفحه ، وفهم مضمونه وتدبره ، أن يأخذ نفسه باستعمال^(١) ما بين من فصوله وسبك^(٢) أخلاقه بالطريق الذي بين في تضاعيفه ، ويجتهد كل الاجتهاد في تكميل نفسه ، ويستفرغ غاية الوسع في طلب غامه . فما أقبح النقص بالقادر على التمام ، والعجز بالممكن من الكمال .

وهذا حين نختم القول في الأخلاق . والحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على نبيه محمد وآله .

(١) ح - باستعمال (١)

(٢) ح - وسبك (١)

رسالة حنين بن إسحق إلى علي بن يحيى
في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم .

ذكرت أكرمك الله الحاجة الى كتاب يُجمع فيه ثبّت ما يُحتاج اليه من كتب القدماء في الطب ويتبيّن الغرض في كل واحد منها وتعدد المقالات من كل كتاب وما في مقالة منها من أبواب العلم لتخفّ به المؤونة على الطالب لئلا يلبس من تلك الأبواب عند الحاجة تعرض الى النظر فيه ويفهم في أيّ كتاب يوجد وفي أيّ مقالة منه وفي أيّ موضع من المقالة. وسألت أن أتكلّف ذلك لك فأعلمتك أيّدك الله أنّ حفظي يقصر عن الإحاطة بجميع تلك الكتب إذ كنت قد فقدت جميع ما كنت جمعته منها وأنّ رجلاً من السريانيين قد كان سألني بعد ان فقدتُ كتبي شيهاً بهذا في كتب جالينوس خاصة وطلب مني أن أبين له ما ترجمته أنا وغيري من تلك الكتب الى السريانية والى غيرها، فكتبْتُ له كتاباً بالسريانية نحوْتُ فيه السحو الذي قصد اليه في مسألته إنيّ وضّعه فسألت أكرمك الله أن أترجم لك ذلك الكتاب في العاجل الى أن يتفضّل الله بما هو أهله من ردّ تلك الكتب على يدك فأصيف الى ما ذكرته في ذلك الكتاب من كتب جالينوس شيئاً إن كان شدّ عنيّ وذكر سائر ما وجدناه من كتب القدماء في الطب وأنا صائر الى ما سألت من ذلك إن شاء الله.

كان أعزك الله أول ما افتتحت به ذلك الكتاب أن سمّيت الرجل ووصفت ما سألت، فقلت إنك سألتني أن أصف لك من أمر كتب جالينوس كم هي وبماذا تُعرف وما غرضه في كل واحد منها وكم من مقالة في كل واحد وما الذي يصف في مقالة منها فأعلمتك أنّ جالينوس قد وضع كتاباً نحا فيه هذا النحو ورسم فيه ذكر كتبه وسمّاه فينكس وترجمته الفهرست وأنّه قد وضع مقالة أخرى وصف فيها مراتب قراءة كتبه وأنّ التماس تعرف أمر كتب جالينوس من جالينوس أولى من التماس تعرفه مني فكان من جوابك في ذلك أن قلت أنّه وإن كان الأمر على ما وصفت فإنّ بنا وسائر أهل هذا الغرض ممن يقرأ الكتب بالسريانية والعربية حاجة الى أن نعلم ما ترجم من هذه الكتب الى اللسان السرياني والعربي وما لم يترجم وما كنت أنا المتولي لترجمته دون غيري وما تولى ترجمته غيري وما سلفني الى ترجمه غيري، ثمّ عدتُ فيه فترجمته أو اصلحته ومن تولى ترجمة كتاب من الكتب التي نسوّ

ترجمتها غيري ومبلغ قوة كل واحد من أولئك المترجمين في الترجمة ولمن تُرجمت ومن الذين ترجمت أنا لهم كل واحد من تلك الكتب التي توليت ترجمتها وفي أي حد من سبي ترجمته لأن هذين أمرين قد يحتاج إلى معرفتهما إذ كانت الترجمة إنما تكون بحسب قوة المترجم للكتاب والذي تُرجم له، وأي تلك الكتب مما لم يترجم إلى هذه الغاية وجذت نسخته باليوبانية وأما لم توجد له نسخة أو وجد البعض منه، فإن هذا أمر يحتاج إليه ليغني بترجمة ما قد وجد منها ويطلب ما لم يوجد. فلما أوردت علي من هذا ما أوردت علمت أنك قد أصبت في قولك وأنت قد دعوتني إلى أمر يعمني وإياك وكثيراً من الناس مفعته لكني لبثت مدة طويلة أدافعك عن سالت وأمطلك بسبب فقدي جميع كتبي التي جمعتها كتاباً كتاباً في دهري كله منذ أقبلت أنهم من جميع ما جلت من البلدان ثم فقدتها كلها جملة حتى لم يبق عدي ولا الكتاب الذي ذكرته قبيل وهو الذي أثبت فيه جالينوس ذكر كتبه فيما ألححت علي بالمسئلة اضطرتت إلى أن أجيبك إلى ما سألت مع فقدي لما كانت بي إليه حاجة من العدة لذلك عندما رأيتك قد رضيت وقد اقتصرت مني على ما أحفظ من هذا البب، وأنا مبتلىء بذلك متوكلاً على ما أرجوه من التأيد السماوي بدعائك لي موجز القول فيه ما أمكني كما سألت مقيض جميع ما أحفظه من أمر تلك الكتب وأفتح قولي بوصف ما يحتاج إلى علمه من أمر الكتائين اللذين ذكرتهما قبل.

أما الكتاب الذي سماه جالينوس فينكس وأثبت فيه ذكر كتبه فهو مقالان ذكر في المقالة الأولى منه كتبه في الطب وفي المقالة الثانية كتبه في المنطق والفلسفة والبلاغة والحو وقد وجدنا هذين المقالين في بعض النسخ باليونانية موصولين كأنهما مقالة واحدة وعرضه في هذا الكتاب أن يصف الكتب التي وضع وما عرضه في كل واحد منها وما دعاه إلى وضعه ولم يضعه وفي أي حد من سته. وقد سبفني إلى ترجمته إلى السريانية، أنوب الرهاوي المعروف بالأنرش ثم ترجمته أنا إلى السريانية لداود المتطبب وإلى العربية لأبي جعفر محمد بن موسى، ولأن جالينوس لم يأت في ذلك الكتاب على ذكر جميع كتبه أضفت إلى المقالين مقالة ثالثة صغيرة بالسريانية بينت فيها أن جالينوس قد ترك ذكر كتب من كتبه في ذلك الكتاب وعددت كثيراً منها مما رأيته وقرأته ووصفت السبب في تركه ذكرها.

وأما الكتاب الذي عنوانه في مراتب قراءة كتبه فهو مقالة واحدة وعرضه فيه أن يحبر كيف ينبغي أن ترتب كتبه في قراءتها كتاباً بعد كتاب من أولها إلى آخرها ولم أكن ترجمت هذه المقالة إلى السريانية وقد ترجمها ابني إسحق لبختيشوع وأما إلى العربية فترجمتها أنا لأبي الحسن أحمد بن موسى ولا أعلم أن أحداً ترجمها قبل.

كتابه في الفرق. هذا الكتاب مقالة واحدة كتبها إلى المتعلمين وعرضه فيها أن يصف ما

يقوله كل صف من الفرق الثلاثة المختلفة في الجنس في تثبيت ما يدعي والاحتجاج له والرّد على من خالفه وأنا استثيت فقلت المختلفة في الجنس لأنّ في كل واحد من هذه الثلاثة الفرق فرقا آخر أيضا مختلفة في النوع يعرف مقالات أصحابها الداخل في الطبّ بآخره بعد أن تمعن فيه فتعلم ما خطب كل صف منها وكيف الوجه في الحكم على الحقّ والباطل منها. وكان وضّع جالينوس لهذه المقالة وهو شاب من أبناء ثلاثين سنة أو أكثر قليلا عند أول دخلة دخل رومية . وقد كان ترجمه قبلي الى السرياني. رجل يقال له ابن سهدا من أهل الكرخ وكان صعيقا في الترجمة ثمّ إني ترجمته وأنا حدّث من أبناء عشرين سنة أو أكثر قليلا للطبّ من أهل جندي سابور يقال له شيرشوع بن قطرب من نسخة يونانية كثيرة الأسقاط، ثمّ سألني بعد ذلك وأنا من أبناء أربعين سنة أو نحوها حبش تلميذي إصلاحه بعد أن كانت قد احتمعت له عندي عدّة نسخ يونانية، فقابلت تلك بعضها ببعض حتى صحت منها نسخة واحدة. ثمّ قابلت بتلك النسخة السرياني وصحّحته وكذلك من عادتي أن أفعل في جميع ما أترجمه. ثمّ ترجمته من بعد سُنَيَات الى العربية لأبي جعفر محمّد بن موسى .

كتابه في الصناعة الطّبيّة. هذا الكتاب أيضا مقالة ولم يعنونه جالينوس الى المتعلّمين لأنّ المنفعة في قراءته ليست تخصّ المتعلّمين دون المستكملين وذلك أنّ غرض جالينوس فيه أن يصف جميع جمل الطبّ بقول وجيز وذلك نافع للمتعلّمين وللمستكملين أمّا المتعلّم فكيف يسبق فينصّر في وهمه جملة الطبّ كلّ على طريق الرسم ثمّ يعود بعد ذلك في جزء جزء منه فيتعلم شرحه وتلخيصه والبراهين عليه من الكتب التي بالغ فيها في الشرح، وأمّا المستكمل فكيف يقوم له مقام التذكرة لجملة ما قد قرأه وعرفه بالكلام الطويل. وأمّا المعلمون الذين كانوا يعلمون في القديم الطبّ بالاسكندرية فنظموا هذا الكتاب بعد كتاب الفرق ثمّ من بعده في النبض الى المتعلّمين وبعده المقاتلين في مداواة الأمراض الى اغلوقن وجعلوها كأنها كتاب واحد ذو خمس مقالات وعنونوها عنوانا واحدا عامّا الى المتعلّمين . وقد كان ترجم هذه المقالة أعني الصناعة الطّبيّة عدّة منهم سرجس الرأس عينيّ قبل أن يقوى في الترجمة. ومنهم اس سهدا ومنهم أيّوب الرهاوي وترجمته أنا بعد لداود المتطبّب. وكان داود المتطبّب هدارجلاّ حسن الفهم حريصا على التعلّم. وكنت في الوقت الذي ترجمته شابا من أبناء ثلاثين سنة أو نحوها. وكانت قد التأمّت لي عدّة صالحة من العلم في نفسي وفيها ملكته من الكتب ثمّ ترجمته الى العربية لأبي جعفر عمّد بن موسى .

كتابه في النبض الى طوثرن والى سائر المتعلّمين . هذا الكتاب مقالة واحدة وغرضه فيها أن يصف ما يحتاج المتعلّم الى علمه في أمر النبض ويعدّد أولاّ فيه

أصناف البض وليس يذكر فيه جميعاً لكن ما يقوى المتعلمون على فهمه منها. ثم يصف بعد الأسباب التي تغير النبض ما كان منها طبيعياً وما كان منها ليس طبيعياً وما كان خارجاً عن الطبيعة، وكان وضع جالينوس لهذه المقالة في الوقت الذي وضع فيه كتابه في الفرق. وقد كان ترجم هذه المقالة الى السريانية ابن سهدا ثم ترجمتها اما لسلمويه من بعد ترجمتي لكتاب الصناعة وبحسب ما كان عليه سلمويه من الفهم الطبيعي ومن الدراية في قراءة الكتب والعناية بها كان فضل حرصي على استقصاء تلخيص جميع ما ترجمته بعد ذلك الى العربية لأبي جعفر محمد بن موسى مع كتاب الفرق وكتابه في الصناعة.

وكتابه الى أغلوقن. هذا الكتاب مقالتان وعنوانها جالينوس في مداواة الأمراض الى أغلوقن ولم يعنونها الى المتعلمين، لكن أهل إسكندرية أدخلوها كما قلت قبيل في عداد الكتب الى المتعلمين وغرضه فيها أن يصف مداواة الأمراض التي تعرض كثيراً بقول وجيز لرجل فيلسوف سألته، عندما رأى من آثاره ما أعجبه، أن يكتب له ذلك الكتاب. ولما كان لا يصل المداوي الى مداواة الأمراض دون تعرفها قدّم قبل مداواتها دلائلها التي تتعرف بها ووصف في المقالة الأولى دلائل الحميات ومداواتها ولم يذكرها كلها، لكنه اقتصر منها على ما يعرض كثيراً. وهذه المقالة تنقسم قسمين، ويصف في القسم الأول من هذه المقالة الحميات التي تخلو من الأعراض الغربية ويصف في القسم الثاني الحميات التي معها أعراض غريبة ويصف في المقالة الثانية دلائل الأورام ومداواتها. وكان وضع جالينوس لهذا الكتاب في الوقت الذي وضع فيه كتاب الفرق. وقد كان سبقي الى ترجمة هذا الكتاب سرجس الى السريانية وقد كان قوي بعض القوة في الترجمة ولم يبلغ غايته. ثم ترجمته بعد الى السريانية لسلمويه بعد ترجمتي له كتاب النبض. ثم ترجمته في هذه الأيام الى العربية لأبي جعفر محمد بن موسى.

كتابه في العظام. هذا الكتاب مقالة واحدة وعنوانه جالينوس في العظام للمتعلمين ولم يعونه الى المتعلمين لأن بين قوله عنده الى المتعلمين وبين قوله للمتعلمين فرقاً. وذلك أنه إذا عاون كتابه الى المتعلمين دلّ على أنه ينحوي في تعليمه ما يعلم نحو قوة المتعلمين وأنّ له تعليماً من وراء هذا التعليم في ذلك الفن للمستكملين. وإذا عاون كتابه للمتعلمين دلّ ذلك على أنّ كتابه ذلك يحيط بجميع العلم بذلك الفن إلا أنّ تعليمه إنما هو للمتعلمين وذلك أنّ جالينوس يريد أن يقدم التعلم للطبّ تعلم علم التشريح على جميع فنون الطبّ، لأنه لا يمكن عنده دون معرفة التشريح أن يتعلم شيئاً من الطب القياسي. وغرض

جالينوس في ذلك الكتاب أن يصف كيف حال كل واحد من العظام في نفسه وكيف الحال في اتصاله بغيره. وكان وُضع جالينوس له في وقت ما وضع سائر الكتب الى المتعلمين. وقد كان ترجمه الى السريانية سرجس ترجمة رديئة ثم ترجمته أنا مد سُنَيَات ليوحنا بن ماسويه وقصدتُ في ترجمته لاستقصاء معانيه على غاية الشرح والايضاح، وذلك ان هذا الرجل يحب الكلام الواضح، ولا يزال بحث عليه. وترجمته قبلُ إلى العربية لأبي جعفر محمد بن موسى.

كتابه في العضل. هذا الكتاب مقالة واحدة ولم يعنونه جالينوس الى المتعلمين لكن أهل إسكندرية أدخلوه في عداد كتبه الى المتعلمين، وذلك أنهم جمعوا الى هاتين المقاتلين ثلث مقالات أخر كتبها جالينوس الى المتعلمين. واحدة في تشريح العصب وواحدة في تشريح العروق غير الضوارب وواحدة في تشريح العروق الضوارب وجعلوه كأنة كتاب واحد دو خمس مقالات وعنونوه في التشريح الى المتعلمين وغرض جالينوس فيه إن يصف أمر جميع العضل الذي في كل واحد من الاعضاء كم هي وأَيّ العضل هي ومن أين يتبدى كل واحد منها وما فعلها بغاية الاستقصاء. وكل ما وصفته لك في كتاب العظام من أمر جالينوس وأمر سرجس وأمري فافهمه عني في هذا الكتاب خلا أُنَيّ أترجمه الى العربية الى هذه العاية وقد ترجمه حبيش بن الحسن لمحمد بن موسى بن موسى إلى العربية.

كتابه في العصب. هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة كتبها الى المتعلمين فغرضه فيها أن يصف كم زوجاً من العصب تنبت من الدماغ والنخاع وأَيّ الأعصاب هي وكيف وأين ينقسم كل واحد منها وما فعله. والقصة في هذا الكتاب كالقصة في كتاب العضل.

كتابه في العروق. هذا الكتاب عند جالينوس مقالة واحدة يصف فيها أمر العروق التي تنبض والتي لا تنبض، كتبه للمتعلمين وعنونه الى انطسثاس فأما أهل الاسكندرية فقسموه الى مقالتين مقالة في العروق غير الضوارب ومقالة في العروق الضوارب وغرضه فيه أن يصف كم عرقاً تنبت من الكبد وأَيّ العروق هي وكيف وأين ينقسم كل واحد منها وكم شرياناً تنبت من القلب وأَيّ الشريانات هي وكيف وأين ينقسم كل واحد منها. والقصة فيه كالقصة في المقالات التي تقدم ذكرها انتزعتُ جملته، وترجمته الى العربية لمحمد بن موسى.

كتابه في الاسطقسات على رأي بقراط. هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة وعرضه فيه أن يبين أن جميع الأجسام التي تقبل الكون والفساد وهي أبدان الحيوان والنبات والاحسم التي

تتولد في بطن الأرض إنما تركيبها من أربعة أركان وهي الأرض والماء والهواء والنار وأن هذه هي الأركان الأول البعيدة لبطن الإنسان وأما الأركان الثواني القريبة التي منها قوام بدن الإنسان وسائر ما له دم من الحيوان فهي الأخلط الأربعة أعني الدم والبلغم والمرتين. وهذا الكتاب من الكتب التي يجب ضرورة أن تُقرأ قبل قراءة كتاب حيلة البرء . وقد كان سبقي الى ترجمته سرجس إلا أنه لم يفهمه فأفسده ثم إني ترجمته الى السريانية لبخيتشوع بن جبريل معناية واستقصاء وكانت ترجمتي له وجُل ما ترجمته لهذا الرجل في وقت منتهى شبابي على تلك السبيل، ثم ترجمته الى العربية لأبي الحسن علي بن يحيى .

كتابه في المزاج. هذا الكتاب جعله جالينوس في ثلث مقالات وصف في المقالتين الأولتين أصناف مزاج أبدان الحيوان فيين كم هي وأي الأصناف هي ووصف الدلائل التي تدل على كل واحد منها وذكر في المقالة الثالثة منه أصناف مزاج الأدوية وبيّن كيف تختبر وتعرف وتلك المقالة تتصل بكتاب قوى الأدوية الذي أنا ذاكره فيما بعد. وهذا الكتاب أيضاً من الكتب التي يجب قراءتها ضرورة قبل كتاب حيلة البرء . وقد كان ترجم هذا الكتاب سرجس وترجمته الى السريانية مع كتاب الأركان ثم ترجمته بعد ذلك الى العربية لإسحق بن سليمان .

كتابه في القوى الطبيعية. هذا الكتاب أيضاً جعله ثلث مقالات وغرضه فيها أن يبيّن أن تدبير البدن يكون بثلاث قوى طبيعية وهي القوة الحابلة والقوة المُنمية والقوة الغذائية وأن القوة الحابلة مركبة من قوتين إحداهما تُغيّر المني وتُحبله حتى تجعل منه الأعضاء المتشابهة الأجزاء والأخرى تركب الأعضاء المتشابهة الأجزاء بالهيئة والوضع والمقدار والعدد الذي يحتاج اليه في كل واحد من الأعضاء المركبة وأنه يخدم القوة الغذائية أربع قوى وهي القوة الجاذبة والقوة الماسكة والقوة المغيرة والقوة الدافعة . وقد ترجم هذا الكتاب الى السريانية سرجس ترجمه سوء ثم ترجمته أنا الى السريانية وأنا غلام قد أتت علي سبع عشرة سنة أو نحوها لخبرل بن بختيشوع ولم أكن ترجمت قبله إلا كتاباً واحداً سأذكره بعد وترجمته من نسخة يونانية فيها أسقاط. ثم إني تصفّحته إذا أحسنت فوقفت منه على أسقاط آخر فأصلحتها وأحسنت إعلامك ذلك لكياً إن وجدت لهذا الكتاب من ترجمتي نسخاً مختلفة عرفت السبب في ذلك وقد ترجمت من هذا الكتاب الى العربية مقالة لإسحق بن سليمان .

كتابه في العلل والأعراض. هذا الكتاب ست مقالات مجموعة وهي من المقالات التي يحتاج الى قراءتها ضرورة قبل كتاب حيلة البرء ولم يجعلها جالينوس في كتب واحد ولا عومها بعنوان واحد ولكن أهل الإسكندرية جمعوها وعنونوها بعنوان واحد وهو كتاب العلل

كأنهم ذهبوا الى أن وسموا الكتاب بأكثر ما فيه وأما السريانيون فعنونوا هذا الكتاب بعنوان اُبعد وأنقص من الواجب فوسموه بكتاب العلل والأعراض، ولو كانوا قصدوا للعنوان التام لقد كان ينبغي أن يذكروا مع الأسباب والأعراض الأمراض أيضا. فأما جالينوس فعنون المقالة الأولى من هذه الست المقالات في أصناف الأمراض ووصف في تلك المقالة كم أجناس الأمراض وقسم كل واحد من تلك الأجناس الى أنواعه حتى انتهى في القسمة الى أقصى أنواعها وعنون المقالة الثانية منها في أسباب الأمراض وغرضه فيها موافق لعنوانها وذلك أنه يصف فيها كم أسباب كل واحد من الأمراض وأي الأسباب هي وأما المقالة الثالثة من هذه الست المقالات فعنونها في أصناف الأعراض ووصف فيها كم أجناس الأعراض وأنواعها وأي الأعراض هي وأما المقالات الباقية فعنونها في أسباب الأعراض ووصف فيها كم الأسباب الفاعلة لكل واحد من الأعراض وأي الأسباب هي . وقد كان ترجم هذا الكتاب سرجس الى السريانية مرتين مرة قبل أن يرتاض في كتاب الاسكندرية ومرة بعد أن ارتاض فيه ثم ترجمته أنا لبختيشوع بن جبريل الى السريانية في وقت منتهى شبابه وقد ترجم حبش هذه الست المقالات لأبي الحسن علي بن يحيى الى العربية

كتابه في تعرف علل الأعضاء الباطنة. هذا الكتاب جعله جالينوس في ست مقالات وغرضه فيه أن يصف دلائل يستدل بها على أحوال الأعضاء الباطنة إذا حدثت بها الأمراض وعلى تلك الأمراض التي تحدث بها أي الأمراض هي ووصف في المقالة الأولى وبعض الثانية منه السُّر العمية التي تُعرف بها الأمراض وكشف في المقالة الثانية خطأ ارحيجاس في الطُّرُق التي سلكها في طلب هذا الغرض ثم أخذ في باقي المقالة الثانية وفي المقالات الأربع التالية لها في ذكر الأعضاء الباطنة وأمراضها عضوا عضوا، وابتدأ من الدماغ وهلم حراً على الولاء بصف الدلائل التي يُستدل بها على واحد واحد منها إذا اعتل كيف تُعرف علته الى أن انتهى الى أقصاها . وقد كان سرجس ترجم هذا الكتاب مرتين مرة لثيادوري أسقف الكرخ ومرة لرجل يقال له اليسع. وقد كان بختيشوع بن جبريل سألني تصفحه وإصلاح أسقاطه ففعلت بعد أن أعلمته أن ترجمته أجود وأسهل فلم يقف الناسح على تخلص المواضع التي أصلحتها فيه وتخلص كل واحد من تلك المواضع بقدر قوته ففي الكتاب غير تام الاستقامة والصحة الى أن كانت آياتنا هذه وكنت لا أزال أهم بإعادة ترجمته فشعلني عنه غيره، الى أن سألني إسرائيل بن زكريا المعروف بالطيفوري إعادة ترجمته وترجمه الى العربية حبش لأحمد بن موسى .

كتابه في النبض هذا الكتاب جعله جالينوس في ست عشرة مقالة وقسمها بأربعة أجزاء في كل واحد من الأجزاء أربع مقالات وعنون الجزء الأول منها في أوصاف لئس

وعرضه فيه أن يبين كم أجناس النبض الأول وأي الأجناس هي وكيف ينقسم كل واحد منها الى أنواعه الى أن ينتهي الى أقصاها. وعمد في المقالة الأولى من هذا الجزء الى جملة ما يحتاج اليه من صفة أجناس النبض وأنواعها يجمعه فيها عن آخره وأفرد الثلث المقالات الباقية من ذلك الجزء للاحتجاج والبحث عن أجناس النبض وأنواعه وعن حذّه ولذلك قد يحتاج الى قراءة تلك المقالة الأولى من هذا الجزء حاجة ضرورية وأما الثلث المقالات الباقية من هذا الجزء فليس يحتاج الى قراءتها حاجة ضرورية ولذلك قد يجوز للقارئ إذا قرأ المقالة الأولى في قراءة الجزء الأول أن يقتصر عليها من جملة ذلك الجزء ويأخذ بعدها في قراءة الجزء الثاني من هذا الكتاب وقد بين جالينوس هذا وأنه إنما قصد ليجمع كل ما يحتاج اليه من علم أجناس النبض وأنواعه في تلك المقالة الأولى لهذا السبب الذي وصفت وعنون الجزء الثاني في تعرف النبض وعرضه فيه أن يصف كيف يتعرف المتعرف كل واحد من أصناف النبض في مجسّمه العروق أعني كيف يتعرف مثلا النبض العظيم والصغير وكيف يتعرف النبض السريع والبطيء وكذلك على هذا القياس يجيز عن سائر الأصناف وعنون الجزء الثالث في أسباب النبض وعرضه فيه أن يصف من أي الأسباب يكون كل واحد من أصناف النبض أعني من أي الأسباب مثلا يكون النبض العظيم ومن أيها يكون النبض السريع ومن أي الأسباب يكون كل واحد من سائر أصناف النبض الباقية وعنون الجزء الرابع في مقدمة المعرفة من النبض وعرضه فيه أن يصف كيف يُستخرج سابق العلم من كل واحد من أصناف النبض أعني من العظيم والصغير والسريع والبطيء وسائر أصناف النبض . وقد كان سرجس ترجم من هذا الكتاب الى السريانية سبع مقالات من كل واحد من الثلاثة الأجزاء الأول مقالة مقالة وهي المقالة الأولى من كل واحد من الأجزاء الثلاثة وأربع مقالات الجزء الأخير وظنّ كما ظنّ أهل الإسكندرية الذين عنهم أخذ أنّه كما تحوّر من الجزء الأول أن يُقرأ منه المقالة الأولى ويقتصر عليها كما قال جالينوس لأنها تحيط بجميع العلم لما قصده في ذلك الجزء كذلك الحال في سائر الأجزاء وقد عظم خطأهم في ذلك إلا أن أهل الإسكندرية كما اقتصروا من كل واحد من الأجزاء الثلاثة الأولى على مقالة مقالة كذلك اقتصروا من الجزء الرابع أيضاً على المقالة الأولى منه ولذلك قد نجد مصاحف كثيرة باليونانية إنما فيها هذه الأربع المقالات فقط وقد انتجبت من كل واحد من تلك الأجزاء الأربعة وتُسبخت متواليّة ونجد أيضا المفسّرين من الذين قصدوا لشرح كتاب النبض إنما شرحوا منه هذه المقالات الأربع وفضحوا أنفسهم بذلك. فأما الراسي فكان أقرب الى الإحسان منهم وذلك أنّه انتبه من يومه وأحسن أنّه قد يحتاج حاجة ضرورية الى قراءة سائر مقالات الجزء الرابع فترجمها عن آخرها ثم إن أيوب الرهاوي ترجم لحريل

بن بختيشوع المقاتلات السبع الباقية وقد ترجمت أنا هذا الكتاب كله الى السريانية منذ سُنَيَات ليوحنا بن ماسويه وبالغت في العناية بتلخيصه وحُسن العبارة وترجمت أيضا المقالة الأولى من هذا الكتاب الى العربية لمحمد بن موسى وأما باقي هذا الكتاب فتولَّى ترجمته حبيش من النسخة السريانية التي ترجمتها وحبيش رجل مطبوع على الفهم ويروم أن يقنّدي بطريقي في الترجمة إلا أنّي لا أحسب عنايته بحسب طبيعته وهذا الكتاب يُعدّ من سابق العلم .

كتابه في اصناف الحَمَيَات. هذا الكتاب جعله في مقالتين وغرضه فيه أن يصف أجناس الحَمَيَات وأنواعها ودلائلها ووصف في المقالة الأولى منه جنسين من أجناسها أحدهما يكون في الروح والآخر في الأعضاء الأصلية المعروفة بالصلبة ووصف في المقالة الثانية الجنس الثالث منها الذي يكون في الأخلاط اذا عفنت . وقد كان سرجس ترجم هذا الكتاب ترجمة غير محمودة وترجمته أنا في أوّل الأمر لجبريل بن بختيشوع وأنا غلام وكان هذا أوّل كتاب ترجمته من كتب جالينوس الى السريانية ثمّ أتى من بعد ما استكملت في السنّ تصفّحته فوجدت فيه أسقاطا فأصلحتها بعناية وصحّحته عند ما أردت نسخة لولدي ترجمته أيضا الى العربية لأبي الحسن أحمد بن موسى .

كتابه في البحران. هذا الكتاب جعله جالينوس في ثلث مقالات وغرضه فيه أن يصف كيف يصل الإنسان الى أن يتقدّم فيعرف هل يكون البحران أم لا وإن كان فمتى يحدث وعادا والى أي شيء يؤوّل أمره . وقد كان ترجمه سرجس وأصلحته منذ سُنَيَات وبالغت في تصحيحه ليوحنا بن ماسويه وترجمته أيضا الى العربية لمحمد بن موسى

كتابه في آيَام البحران. هذا الكتاب أيضا جعله جالينوس ثلث مقالات وعرضه في المقاليتين الأوّلتين أن يصف اختلاف الحال من الآيَام في القوّة يكون فيه البحران وآيها لا يكون فيه البحران وآي تلك الآيَام التي يكون فيها البحران يكون البحران الحادث محمودا وآيها يكون البحران فيها مذموما وما يتصل بذلك ويصف في المقالة الثالثة الأسباب التي من أجلها احتلفت الآيَام في قواها هذا الاختلاف . وقد كان ترجم هذا الكتاب الى السريانية سرجس وأصلحته مع إصلاحه الكتاب الذي قبله وترجمته أيضا الى العربية لمحمد بن موسى وهذا الكتاب والكتاب الذي قبله يُعدّان من سابق العلم .

كتابه في حيلة البرء. هذا الكتاب جعله في أربع عشرة مقالة وغرضه فيه أن يصف كيف يداوى كل واحد من الأمراض بطريق القياس ويقتصر فيه على الأعراض العامة التي ينبغي أن يُقصد قصدها في ذلك فيُستخرج منها ما ينبغي أن يداوى به كل مريض من

الأمراض ويضرب لذلك مثالات يسيرة من أشياء جزئية، وكان وضع ست مقالات لرجل
 يقال له ايارن بين في المقالة الأولى والثانية منها الأصول الصحيحة التي عليها يكون مبنى
 الأمر في هذا العلم وفسخ الأصول الخطأ التي أصليها أراسطراطس وأصحاحه ثم وصف في
 المقالات الأربع الباقية مداواة تفرق الاتصال من كل واحد من الأعضاء ثم إن ايارن توفي
 فقطع حاليونس استتمام الكتاب الى أن سألّه اوجانياتوس أن يتمّه فوضع له الثماني
 المقالات الباقية فوصف في الست المقالات الأول منها مداواة أمراض الأعضاء
 المركبة المتشابهة الأجزاء وفي المقالتين الباقيتين مداواة أمراض الأعضاء المركبة
 ووصف في المقالة الأولى من الست المقالات الأول مداواة أصناف سوء المزاج كلّها إذا
 كانت في عضو واحد وأجرى أمرها على التمثيل بما يحدث في المعدة ثم وصف في المقالة التي
 بعدها وهي الثامنة من جملة الكتاب مداواة أصناف الحمى التي تكون في الروح وهي حمى
 يوم ثم وصف في المقالة التي تلوها وهي التاسعة مداواة الحمى المطبقة ثم وصف في المقالة
 العاشرة مداواة الحمى التي تكون في الأعضاء الأصلية وهي الدقّ ووصف فيها جميع ما
 يحتاج الى علمه من استعمال الحمام ثم وصف في الحادية عشرة وفي الثانية عشرة مداواة
 الحميات التي تكون من عفونة الأخلاط أمّا في الحادية عشرة فما كان منها حلوا من أعراض
 عربية وأمّا في الثانية عشرة فما كان منها مع أعراض غريبة . وقد كان ترجم هذا الكتاب الى
 السريانية سرجس فكانت ترجمته الست المقالات الأول وهو بعد ضعيف لم يقو في الترجمة ثم
 إنّه ترجم الثماني المقالات الباقية من بعد أن تدرب فكانت ترجمته لها أصلح من ترجمته
 المقالات الأول وقد كان سلمويه أذّرنّي على أن أصلح له هذا الجزء الثاني وطمع أن يكون
 ذلك أسهل من الترجمة وأجود فقابلني ببعض المقالة السابعة ومعه السرياني ومعي اليوناني
 وهو يقرأ عبي السريانية وكنت كلما مرّ بي شيء مخالف لليوناني خبرته به فجعل يصلح حتى
 كر عليه الأمر وتبين له أن الترجمة من الرأس أرخى وأبلغ وأن الأمر يكون فيها أشدّ انتظاماً .
 فسألني ترجمة تلك المقالات فترجمتها عن آخرها وكأ بالرقّة في أيام غزوات المأمون ودفعها الى
 ركريا بن عبد الله المعروف بالطيفوريّ لما أراد الانحدار الى مدينة السلم لتسخ له
 هناك موقع حريق في السفينة التي كان فيها زكريا فاحترق الكتاب ولم يبق له نسخة ثم إنّي
 بعد سنين ترجمت الكتاب من أوله لبختيشوع بن جبريل وكانت عندي للثماني المقالات
 الأخيرة منه عدّة نسخ باليونانية فقابلت بها وصحّحت منها نسخة وترجمتها مغاية ما أمكنني
 من الاستقصاء والبلاغة فأما الست المقالات الأول فلم أكن وقعت لها إلا على نسخة واحدة
 وكانت مع ذلك نسخة كثيرة الخطأ فلم يمكنني لذلك تخلص تلك المقالات على عاية ما يسبي .
 ثم إنّي وقعت على نسخة أخرى فقابلت بها وأصلحت ما أمكنني إصلاحه وأحلوا إلى أبي
 أقابل به ثالثة إن اتفقت لي نسخة ثالثة فإن نسخ هذا الكتاب باليونانية قليلة وذلك انه لم

يكن مما يقرأ في كتاب الاسكندرية. وترجم هذا الكتاب من النسخ السريانية التي ترجمتها حبش بن الحسن لمحمد بن موسى ثم انه سألني بعد ترجمته لها أن أتصمح له المقالات الثماني الأخيرة وأصلح ما وجدت من الاسقاط فأجبت الى ذلك وأجدت فيه .

فهذه الكتب التي كان يقتصر على قراءتها في موضع تعليم الطب بالاسكندرية وكانوا يقرؤها على هذا الترتيب الذي أجريت ذكرها عليه وكانوا يجتمعون في كل يوم على قراءة امام منها وتفهمه كما يجتمع أصحابنا اليوم من النصارى في مواضع التعليم التي تعرف بالاسكول في كل يوم على كتاب امام. اما من كتب المتقدمين وإما من سائر الكتب وإما كانوا يقرئونها الأفراد كل واحد على حدة بعد الارتياض بتلك الكتب التي ذكرت كما يقرأ أصحابنا اليوم تفاسير كتب المتقدمين واما جالينوس فلم ير أن تقرأ كتبه على هذا النظام لكنه تقدم في أن يقرأ من كتبه بعد كتابه في الفرق كتبه في التشريح ولذلك أنا مفتتح من ذكر كتبه بتعديد كتبه في التشريح ثم متبعها بسائر كتبه على الولاء وعلى النظام والترتيب الذي وضعه هو .

كتابه في علاج التشريح . هذا الكتاب كتبه في خمس عشرة مقالة وصف في المقالة الأولى العضل والرباطات التي في اليد وفي المقالة الثانية العضل والرباطات التي في الرجل وفي المقالة الثالثة العصب والعروق التي في اليدين والرجلين وفي الرابعة العصل الذي يحرك الحدين والشفيتين واللحى الأسفل والرأس والرقبة والكتفين وفي الخامسة عضل الصدر ومراق الطن والمنتين والصلب ووصف في السادسة آلات الغذاء وهي المعدة والأمعاء والكبد والطحال والكلى والمثانة وما أشبه ذلك وفي السابعة والثامنة وصف تشريح آلات التنفس أما في السابعة فوصف ما يظهر في التشريح في القلب والرئة والعروق الصوارب بعد موت الحيوان وما دام حياً وأما في الثامنة فوصف ما يظهر في التشريح في جميع الصدر وأفراد المقالة التاسعة بأسرها لصفة تشريح الدماغ والنخاع ووصف في المقالة العاشرة تشريح العينين واللسان والمرى وما يتصل بهذه الأعضاء ووصف في الحادية عشرة ما في الحنجرة والعظم الذي تشبهه اليونانية باللام من أحرفهم وهو هذا A وما يتصل بذلك والعصب الذي يأتي هذا الموضع ووصف في الثانية عشرة تشريح أعضاء التوليد وفي الثالثة عشرة تشريح العروق الصوارب وغير الصوارب وفي الرابعة عشرة تشريح العصب الذي ينبت من الدماغ وفي الخامسة عشرة تشريح العصب الذي ينبت من النخاع وقد كان ترجم هذا الكتاب الى السرياني أيوب الرهاوي لجبريل بن بختيشوع وأصلحته منذ قريب ليوحنا بن ماسويه وبالغت في العناية بتصحيحه .

كتابه في اختصار كتاب مارينس في التشريح. هذا الكتاب ذكر أنه جعله في أربع

مقالات ولا رأيناه الى هذه الغاية ولا سمعت أحدا يخبر بأنه رآه أو علم مكانه وقد خر جالينوس في كتابه المعروف بالفهرست بعدد مقالات مارينس التي اختصرها في هذا الكتاب وما في مقالة مقالة منها.

كتابه في اختصار كتاب لوقس في التشريح. هذا الكتاب ذكر أنه جعله في مقالتين وقصة هذا الكتاب قصة ما قبله وما رأيته ولا أعرف له أثرا.

كتابه فيما وقع من الاختلاف في التشريح. هذا الكتاب جعله في مقالتين وعرضه فيه ان يبين من أمر الاختلاف الذي وقع في كتب التشريح فيما بين من كان قبله من أصحاب التشريح أي شيء أنما هو في الكلام فقط وأي شيء منه وقع في المعنى وما سبب ذلك . وكان ترجم هذا الكتاب أيوب الرهاوي فأعياي إصلاحه فأعدت ترجمته ليوحنا بن ماسويه الى السريانية وتخلصه احسن تخلص وترجمه الى العربية حبش لمحمد بن موسى

كتابه في تشريح الحيوان الميت. هذا الكتاب جعله مقالة واحدة بصف فيها الأشياء التي تعلم من تشريح الحيوان الميت أي الأشياء هي : وقد كان أيوب ترجمه وأعدت ترجمته مع الكتاب الذي قبله الى السريانية وترجمه الى العربية حبش لمحمد بن موسى

كتابه في تشريح الحيوان الحي. هذا الكتاب جعله في مقالتين وعرضه فيه ان يبين الأشياء التي تعلم من تشريح الحيوان الحي أي الأشياء هي وترجم أيوب الرهاوي ايضا هذا الكتاب وأعدت انا ترجمته مع الكتاب الذي قبله الى السريانية وترجمه حبش الى العربية لمحمد بن موسى.

كتابه في علم بقراط بالتشريح. هذا الكتاب جعله في خمس مقالات وكتبه لفويش في حداثة سنه وعرضه فيه أن يبين أن ابقراط كان حاذقا بعلم التشريح ويأتي على ذلك شواهد من جميع كتبه . وقد كان ترجم هذا الكتاب الى السريانية أيوب ثم ترجمته أنا مع الكتب التي ذكرتها قبله وبالغت في تلخيصه وترجمه الى العربية حبش لمحمد بن موسى.

كتابه في علم ارسطوطاليس في التشريح . هذا الكتاب جعله ثلث مقالات وكتبه ايضا « الى فويش » في حداثة سنه وعرضه فيه أن يشرح ما قاله ارسطوطاليس في التشريح في جميع كتبه ثم يبين صوابه فيما أصاب وخطاه فيما أخطأ . . ولم يترجم هذا الكتاب أحد قبلي فترجمته أنا الى السريانية مع الكتب التي ترجمتها وذكرتها قبله على أني ما وقعت له إلا على نسخة واحدة كثيرة الأسقاط ناقصة من آخرها قليلا وما لخصته إلا بكذ شديد ولكنه قد خرج مفهوماً وتوجبت فيه ألا أزيل عن معاني جالينوس بمبلغ طاقتي وترجمه الى العربية حبش لمحمد بن موسى..

كتابه فيما لم يعلم لوقس من أمر التشرّيع . هذا الكتاب ذكر انه جعله في أربع مقالات : فأما أنا فلم أره ولا بلغني أن أحداً رآه .

كتابه فيها خالف فيه لوقس . هذا الكتاب جعله فيها ذكر في مقالتين وما رأيته ولا أعرف أحداً رآه .

كتابه في تشرّيع الرحم . هذا الكتاب مقالة واحدة صغيرة كتبه لامرأة قاملة في حداثة سنّه فيه جميع ما يحتاج اليه من تشرّيع الرحم وما يتولّد فيه في وقت الحمل . وقد كان ترجم هذا الكتاب أيّوب ثمّ ترجمته أنا مع سائر ما ترجمته من كتب التشرّيع الى السريانيّة وقد ترجمه حبيش الى العربيّة لمحمّد بن موسى .

كتابه في مفصل الفقرة الأولى من فقار الرقية . مقالة

وكتابه في اختلاف الاعضاء المتشابهة الاجزاء-مقالة : [ترجمها حبر بعد هذا الكتاب وترجمها الى العربيّة تلميذه عيسى بن يحيى] .

كتاب في تشرّيع آلات الصوت . هذا الكتاب مقالة واحدة وهو مفتعل على لسان جالينوس وليس هو لجالينوس ولا لغيره من القدماء لكنّه لبعض الحدث جمعه من كتب حاليّينوس وكان الجامع له ضعيفاً : إلّا أن يوحنا بن ماسويه سألني ترجمته فأجبته الى ذلك ولست أحفظ أتُرجمه ترجمة أم أصلحته إصلاحاً إلّا أنّي أعلم تلخّصته بأجود ما أمكنني

كتاب في تشرّيع العين . هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة وعنوانه أيضاً باطل لأنّه يُنسب الى حاليّوس ، وخليق أن يكون لروفس أو لمن هو دونه . وقد كان أيّوب ترجم هذا الكتاب ثمّ تلخّصته بالمساعدة ليوحنا بن ماسويه .

فهذه كتبه الصحيحة والمنسوبة اليه في التشرّيع وتتلوها كتبه في أفاعيل الأعضاء ومنافعها وأنا أخذ في ذكرها خلا ما تقدّم ذكره منها والذي سبق ذكره هو كتاب القوى الطبيعيّة .

كتابه في حركة الصدر والرئة . هذا الكتاب جعله ثلث مقالات وكان وضعه له في حداثة سنّه بعد عودته الأولى من روميّة وكان حينئذٍ مقيماً بمدينة سميرنا يتعلّم عند الفلاس وإلّا كان سأله أيّاه بعض من كان يتعلّم معه وصف في المقالتين الأولىّين منه وفي أوّل الثالثة ما أحده عن فالفس معلّمه في ذلك الفنّ ثمّ وصف في باقي المقالة ما كان هو المستخرج له . ثمّ ترجمنا هذا الكتاب الى السريانيّة ولا أحد قبلي ولكنّ اصطفى بن سبيل ترجمه الى عربيّة محمّد بن موسى ثمّ سألني محمّد بن موسى المقابلة له وإصلاح سقطه في كتابه

ففعلتُ ثم سأل يوحنا بن ماسويه حبيشاً أن ينقله له من العربية الى السريانية فنقله له

كتابه في علل التنفس . هذا الكتاب جعله في مقالتين في رحلته الأولى الى رومية لفويش وغرضه فيه أن يبين من أي الآلات يكون التنفس عقواً ومن أيها يكون باستكراه : وكان أيوب ترجمه ترجمة لا تفهم وترجمه أيضاً اصططن الى العربية لمحمد بن موسى وسألني محمد فيه قبل الذي سألني في الكتاب الذي قبله وأمر اصططن بمقابلتي فأصلحت السرياني بكلام مفهوم مستقيم لا ينكر منه شيء لأنني أحيتُ أن اتخذ نسخة لولدي والعربي أيضاً كمثلته على أنه قد كان في الأصل أصلح من السرياني بكثير .

كتابه في الصوت . هذا الكتاب جعله في أربع مقالات بعد الكتاب الذي ذكرته قبله وغرضه فيه أن يبين كيف يكون الصوت وأي شيء هو وما مآذيه وبأي الآلات يحدث وأي الأعضاء تعين على حدوثه وكيف تختلف الأصوات . ولم أترجم هذا الكتاب الى السريانية ولا ترجمه أحد ممن كان قبلي لكني ترجمته الى العربية لمحمد بن عبد الملك المورير منذ نحو عشرين سنة وبالغت في تلخيصه بحسب ما كان عليه ذلك الرجل من حسن الفهم وقد كن قرأه محمد فغير فيه كلاماً كثيراً بحسب ما كان يرى هو أنه أجود ثم نظر فيه محمد بن موسى وفي النسخة الأولى فاختار النسخة الأولى وانتسخها وأحييتُ أن أبين ذلك لك لتعلم سبب الاختلاف بين النسختين إذا كانتا موجودتين وقد كان يوحنا بن ماسويه سأل حبيشاً ترجمه هذا الكتاب من العربية الى السريانية فترجمه له .

كتابه في حركة العضل . هذا الكتاب جعله مقالتين غرضه فيه أن يبين ما حركة العضل وكيف هي وكيف تكون هذه الحركات المختلفة من العضل . وإنما حركته واحده ويبحث فيه أيضاً عن النفس هل هو من الحركات الإرادية أو من الحركات الطبيعية ويفحص فيه عن أشياء كثيرة لطيفة من هذا الفن . . . وهذا الكتاب ترجمته لي الى السريانية ولم يسبقني إليه أحد وترجمه اصططن الى العربية وسألني محمد بن موسى المقدسة به مع اليوناني وإصلاحه ففعلت .

كتابه في اعتقاد الخطأ الذي اعتقد في تميز البول من الدم . هذا الكتاب مقالة واحدة . وقد كنت وقعت على نسخة باليونانية ، ولم يتهيا لي قراءته فضلاً عن ترجمته ولا ترجمه غيري

كتابه في الحاجة الى النبض . هذا الكتاب مقالة واحدة يبين فيها ما منفعة النبض . ترجمتها أنا الى السريانية لسلمويه بن بنان وترجمها حبيش الى العربية مع كتاب النص الكبير [وترجمه إسحق بن حنين بعد وفاة أبيه] .

كتابه في الحاجة الى التنفس ، هذا الكتاب أيضا مقالة واحدة إلا أنها عظيمة يفحص فيها عن مفعة التنفس ما هي : ولا أعلم أن هذا الكتاب تُرجم الى السريانية وأما العربية فترجمه اصطفن وكتبت أنا أيضا ترجمت الى العربية نحو نصفه لمحمد بن موسى وعرض عارض عاق عن استتمامه ثم أن عيسى تلميذي سألني ترجمته إلى السريانية فأسعفته بذلك .

كتابه في العروق الفوارب هل يجري فيها الدم بالطبع أم لا . هذا الكتاب أيضا مقالة واحدة وغرضه فيه موافق لعنوانه : وقد كتبت ترجمته وأنا غلام إلى السريانية لخريل إلا أنني لم ألق بصحته لأن نسخه كانت واحدة كثيرة الخطأ ثم إنني بآخره استقصيت ترجمته الى السريانية وترجمه إلى العربية عيسى بن يحيى .

كتابه في قوى الأدوية المسهلة . هذا الكتاب أيضا مقالة واحدة بين فيها أن إسهل الأدوية ما تسهل ليس هو بأن كل واحد من الأدوية يحيل ما يصادفه في البدن الى طبيعته ثم يندفع فيخرج لكن كل واحد منها يجتذب خلطاً موافقاً مشاكلاً له . ترجم هذه المقالة الى السريانية أيوب الرهاوي ونسختها عندي باليونانية وقد ترجمتها إلى السريانية وترجمها عيسى بن يحيى الى العربية .

كتابه في العادات . هذا الكتاب مقالة واحدة وغرضه فيه أن يبين أن العادة أحد الأعراض التي ينبغي أن يُنظر فيها . ترجمت هذه المقالة الى السريانية لسلمويه بن ننان ويتلو هذه المقالة تفسير ما أتى به جالينوس فيها من الشهادات من قول افلاطن بشرح ابروفيلس له وتفسير ما أتى به من قول بقراط بشرح جالينوس له . . وترجمه حبش الى العربية لأحمد بن موسى

كتابه في آراء بقراط وفلاطن ، هذا الكتاب كتبه في عشر مقالات وغرضه فيه أن يبين أن فلاطن في أكثر أقاويله موافق لابقراط من قبل أنه عنه أخذها وأن ارسطوطالس فيما خالفهما فيه قد اخطأ وبين فيه جميع ما يحتاج إليه من أمر قوة النفس المدبرة التي بها يكون الفكر والنوهم والذكر ومن أمر الأصول الثلاثة التي منها تنبعث القوى التي يكون بها تدبير البدن وغير ذلك من فنون شتى . وكان ترجم هذا الكتاب الى السريانية أيوب ولم ترجمه الى هذه الغاية أحد غيره وكانت له عندي عدة نسخ يونانية شُغِلَتْ عنها بغيرها ثم ترجمته من بعد إلى السريانية وأضفت إليه مقالة عملتها في الاعتذار لجالينوس فيما قاله في لمقالة الساعة من هذا الكتاب وترجمه إلى العربية حبش لمحمد بن موسى .

كتابه في الحركات المعتاصة المجهولة . هذا الكتاب مقالة واحدة وغرضه به .

بينَ أمرِ حركاتٍ قد كان جهلها هو ومن كان قبله ثم إنه علمها من بعدُ : ترجمها أيوب وأنا
أنا فلم أترجمها فيها مضي وكانت نسخة الكتاب عندي ثم إنِّي ترجمته بعدُ إلى السريانية ثم
إلى العربية لمحمد بن موسى .

كنه في آلة الشم . هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة . . وكانت نسخته عندي
باليونانية إلا أني لم أنفُرعَ لقراءته ثم ترجمته إلى السريانية [ثم ترجمه إسحق بن حنين إلى
العربية] .

كنه في مافع الأعضاء . هذا الكتاب جعله في سبع عشرة مقالة بينَ في المقالة الأولى
والثانية منه حكمة البارئ في إيفان خلقة اليد وبينَ في « المقالة الثالثة » حكمته في إيفان
حلقة الرُحُل وفي المقالة الرابعة والخامسة حكمته في آلات الغذاء وفي السادسة والسابعة أمر
الآلات التنفس . وفي المقالة الثامنة والتاسعة أمر ما في الرأس وفي المقالة العاشرة أمر العينين
وفي المقالة الحادية عشرة سائر ما في الوجه وفي المقالة الثانية عشرة نواحي الصدر والكتفين
ثم وصف في المقالتين اللتين بعد ذلك الحكمة في أعضاء التوليد وفي الخامسة عشرة
احتجاجاً أساساً لما فيها ولما بعدها ثم في السادسة عشرة أمر الآلات المشتركة للبدن كنه
وهي العروق الصوارب وغير الصوارب والأعصاب ثم وصف في المقالة السابعة عشرة حال
جميع الأعضاء ومقاديرها وبينَ منافع ذلك الكتاب كله . . وقد كان ترجم هذا الكتاب
سرجس إلى السريانية ترجمةً رديئةً وقد ترجمته أنا إلى السريانية لسلمويه وترجمه حيش إلى
العربية لمحمد وتصفحت مقالات وأصلحت أسقاطها وأنا على إصلاح الباقي [ترجم حير
بعد هذا القول المقالة السابعة عشرة من هذا الكتاب إلى العربية] .

ثم تتلو هذه الكتب الكتب التي يُحتاج إلى قراءتها قبل قراءة كتاب حيلة المرء، وقد
ذكرتُ بعض تلك الكتب فيما ذكرتُ منها كتاب الأركان وكتاب المزاج وكتاب العلل
والأعراض وكتاب تعرف علل الأعضاء الباطنة وكتاب أصناف الحميات وكتاب الصاعدة
ومن الكتب التي في مقدمة المعرفة كتاب البحران وكتاب آيام البحران وكتابه في السض
المصغير والكبير وأنا واصف الآن ما بقي بعد هذه من تلك الكتب .

كتابه في أفضل هيئات البدن . هذا الكتاب مقالة واحدة تتلو المقالتين الأولى من
كتاب المراج وغرضه فيها يتبين من عنوانها . . وقد ترجمتُ هذا الكتاب إلى السريانية
لولدي وترجمته أيضاً لأبي الحسن علي بن يحيى إلى العربية .

كتابه في خصب البدن . هذا الكتاب مقالة واحدة صغيرة وغرضه فيها يتبين من
عنوانها . وقد ترجمتها إلى السريانية مع المقالة التي قبلها وقد كان سألني علي بن يحيى ترجمتها

الى العربية ولا أحسب ذلك متهيباً لي وقد ترجمها حبش لأبي الحسن أحمد بن موسى الى العربية .

كتبه في سوء المزاج المختلف ، هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة وغرضه فيه يتبين من عنوانها وذكر فيه أي أصناف سوء المزاج هو مستوفى البدن كله وكيف يكون لحال فيه وأي أصناف سوء المزاج هو المختلف في أعضاء البدن . وقد ترجمه أيوب وكانت نسخته عندي باليونانية ولم أنفرغ لقراءته الى بعد ثم ترجمته أنا الى العربية لأبي الحسن أحمد بن موسى

كتبه في الأدوية المفردة . هذا الكتاب جعله جالينوس في إحدى عشرة مقالة ، ويتلو كما وصفت المقالة الثالثة من كتاب المزاج كشف في المقالتين الأولتين خطأ من أخطأ في الطرق الرديئة التي سلكت في الحكم على قوى الأدوية ثم أصل في المقالة الثالثة أصلاً صحيحاً لجميع العلم بحكم القوى الأول من الأدوية ثم يبين في المقالة الرابعة أمر القوى الثواب وهي الطعوم والروائح وأخير بما يستدل عليه منها على القوى الأول من الأدوية ووصف في المقالة الخامسة القوى الثواب من الأدوية وهي أفعالها في البدن من الإسحاح والتبريد والتحفيف والترطيب ثم وصف في المقالات الثلاث التي تتلو تلك قوة دواء من الأدوية التي هي أحرأ من نسبت ثم وصف في المقالة التاسعة قوى الأدوية التي هي أجزء من الأرض عني صنف شراب والطيب والحجارة والمعادن ، ثم وصف في العاشرة قوى لأدوية نحي هي مما يتولد في أبدان الحيوان ثم وصف في الحادية عشرة قوى الأدوية لتي هي مما يتولد في البحر والماء المالح . وقد كان ترجم الجزء الأول وهو خمس مقالات الى السريانية يوسف الخوري ترجمةً حبيطةً رديئةً ثم ترجمه بعد ثوب أصلح مما ترجمه يوسف ولم يتخلصه على ما ينبغي ثم ترجمته الى السريانية لسلمويه وبلغت في تلخيصه ، وقد كان ترجم الجزء الثاني من هذا الكتاب سرجس وسألني يوحنا بن ماسويه المقالة بالجزء الثاني من هذا الكتاب وإصلاحه ففعلت على أن الأصلح كان ترجمته وترجم هذا الكتاب الى العربية حبش لأحمد ابن موسى [اختصر حين بعد هذا القول الكتاب بالسريانية وترجم الخمس المقالات الأول لعلي بن يحيى] .

وكتبه في دلائل علل العين . هذا الكتاب مقالة واحدة ، كتبها في حداثة سنه لغلام كحال وقد لخص فيها العلل التي تكون في كل واحدة من طبقات العين ووصف دلائلها . وترجم هذا الكتاب الى السريانية سرجس وكانت نسخته باليونانية عندي إلا أني لم أنفرغ لترجمته .

كتابه في أوقات الأمراض ، هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة ووصف فيها أمر أوقات المرض الأربعة أعني الابتداء والتزايد والوقوف والانحطاط . وقد ترجم هذا الكتاب أيوب وكانت نسخته عندي باليونانية ولم أفرغ لترجمته، ثم إنِّي ترجمته إلى السريانية وترجمه إلى العربية عيسى بن علي .

كتابه في الامتلاء. هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة ويصف فيها أمر كثرة الأخلاط ويصفها ، ثم يصف « دلائل كل واحد من أصنافها . وقد ترجمته منذ قريب لبختيشوع على نحو ما من عادتي أن أستعمله في الترجمة من الكلام وهو أبلغ الكلام عندي وأفحله وأقربه من اليونانية من غير تعدُّ لحقوق السريانية ثم سألتني بختيشوع أن أغير ترجمته بكلام أسهل ، وأملس وأوسع من الكلام الأول ففعلت وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية اصطظن ولم أظفر فيه .

كتابه في الأورام. هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة ووصفه جالينوس بأصناف الغلط الخارج عن الطبيعة ووصف فيه جميع أصناف الأورام ودلائلها . عملت هذا الكتاب مُهلاً على التقسيم مع عشر مقالات كنت قد أخرجت جملتها وأحسب أيوب كان ترجمه وترجمه إبراهيم بن الصلت إلى العربية لأبي الحسن أحمد بن موسى [ووجد بعد ذلك بترجمة حيش وخطه] .

كتابه في الأسباب البادئة وهي الأول التي تحدث من خارج البدن- هذا الكتاب مقالة واحدة بين فيها جالينوس أن للأسباب البادئة عملاً في البدن ونقص قول من دفع عملها . وقد ترجمه أيوب وكانت نسخته عندي يونانية إلا أنني لم أفرغ لترجمته .

كتابه في الأسباب المتصلة بالمرض. وهو مقالة واحدة ذكر فيها الأسباب المتصلة بالمرض الفاعلة له . وقصتها مثل قصة المقالة التي قبلها .

كتابه في الرعشة والنافض والاختلاج والتشنج . كانت قصة هذا الكتاب قصة ما قبله وكنت ترجمت « نحواً من نصفه ثم إنِّي استتممت إلى السريانية وترجمه إلى العربية حيش .

كتابه في أجزاء الطب . هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة يقسم فيه الطب على طرق شتى من التقسيم : وقد ترجمت هذا الكتاب إلى السريانية لرجل يقال له علي يُعرف بالفيوم [ترجم من هذا الكتاب حين قبل وفاته بنحو من شهرين زيادة على النصف وأتمه إسحق ابنه إلى العربية] .

كتابه في المنى ، هذا الكتاب مقالتان وغرضه فيه أن يبين أن الشيء الذي يتولد منه جميع أعضاء البدن ليس هو الدم كما ظنَّ أرسطوطالس لكنَّ تولّد جميع الأعضاء الأصلية إنما هو من المنى وهي الأعضاء البيض وأن الذي يتولّد من الدم إنما هو اللحم الأحمر وحده . وقد ترجمت هذا الكتاب الى السريانية لسلمويه وترجمته الى العربية لأحمد بن موسى

كتابه في تولّد الجنين المولود لسبعة أشهر . هذا الكتاب مقالة واحدة . وكانت عندي نسخة ولم تكن تهيأت لي قراءته على ما ينبغي فضلاً عن ترجمته على أنه كتاب حسن ظريف عظيم المنفعة ثم ترجمته من بعدُ إلى السريانية والعربية .

كتاب في المرّة السوداء . هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة يصف فيها أصناف السوداء ودلائلها . وقد كان ترجمه أيوب منذ قريب لبختيشوع بن جبريل ثم ترجمه اصططن الى العربية لمحمد بن موسى ثم ترجمته [هذا أيضاً ممّا اختصره هو وترجمه عيسى] .

كتابه في أدوار الحميات وتراكيبها : هذا الكتاب مقالة واحدة يناقض فيها قوماً ادّعوا الباطل من أمر أدوار الحميات وتراكيبها . وكانت نسخته عندي باليونانية إلا أنه لم تهياً لي ترجمته الى السريانية ثم إني ترجمته بعدُ . . . وعنوان هذا الكتاب عند جالينوس مناقضة من تكتم في الرسوم وقد توجد مقالة أخرى تُنسب الى جالينوس في هذا الباب وليست له .

وأما امر كتبه الموصوفة في سابق العلم فقد بقي بعد كتاب البحران وكتاب أيام البحران وكتابي النبض الصغير والكبير اللذين قد تقدّم ذكرهما ما أنا مستأنف ذكره من الكتب .

جملة كتابه الكبير في النبض. ذكر جالينوس أنه أجمل كتابه الكبير في النبض في مقالة واحدة ، وأما أنا فقد رأيت باليونانية مقالة ينحى بها هذا النحو ولست أصدق أن جالينوس الواضع لتلك المقالة لأنها لا تحيط بكل ما يحتاج إليه من أمر النبض وليست بحسنة أيضاً وقد يجوز أن يكون جالينوس قد وعد أن يضع تلك المقالة فلم يتهياً له وضعها فلمّا وجده بعض الكذابين قد وعد ولم يَفْ تخرّص وضع تلك المقالة ، وأثبت ذكرها في الفهرست كيما يصدّق فيها ويجوز أن يكون جالينوس أيضاً قد وضع مقالة في ذلك غير تلك قد درست كما درس كثير من كتبه وافتملت هذه المقالة مكانها . وقد ترجمها سرجس الى السريانية .

كتابه في النبض يناقض ارخيجانس . هذا الكتاب ذكر جالينوس أنه جعله في ثمانية مفاصل ولم يترجم هذا الكتاب الى هذه الغاية ولا رأيت له نسخة باليونانية إلا أن قوماً نزل حصره حرّوني أنهم رأوه بحلب وقد طلبته هناك بعناية فلم أظفر به . وعرضه في ذلك

الكتاب كما ذكر أن يشرح مقالة ارخيجانس في كتابه في النبض ويبين حقه من باطله . وقد وقعت نسخته الى محمد بن موسى .

كتابه في رداء التنفس . هذا الكتاب جعله في ثلث مقالات وغرضه فيه أن يصف أصناف «التنفس الرديء وأسبابها وما تدلّ عليه وهو يذكر في المقالة الأولى منه أصناف التنفس وأسبابه وفي المقالة الثانية أصناف سوء التنفس وما يدلّ عليه كل صنف منها وفي المقالة الثالثة يأتي بشواهد من كلام بقراط على صحة قوله . وكان ترجمه الى السريانية أيوب وقابلت به أنا اليوناني وأصلحته لولدي وترجمته أنا الى العربية لأبي جعفر محمد بن موسى .

كتابه في نواذر مقدمة المعرفة . هذا الكتاب مقالة واحدة يبحث فيها على مقدمة المعرفة ويعلم حيلًا لطيفة تؤدي الى ذلك ويصف أشياء بدیعة تقدّم فعلها من أمراض المرضى وخبر بها فعجب منه . وترجمه الى السريانية أيوب وكانت نسخته عندي باليونانية ولم أكن تمرّغت لترجمته ثم أتت ترجمته الى السريانية وترجمه عيسى بن يحيى لأبي الحسن ترجمة رضيتها [وكان قابل به الأصل إلا قليلًا واستتمّ المقابلة إسحق ابنه بعد] .

وأما كتبه في مداواة الأمراض فقد بقي بعد كتابه حيلة البرء وكتابه الى اعلوقس اللدين تقدّم ذكرهما ما أنا مستأنف ذكره من الكتب .

كتابه الذي اختصر فيه كتابه في حيلة البرء ، هذا الكتاب مقالتان ترجمه ابراهيم ابن الصلت الى السريانية .

كتابه في الفصد ، هذا الكتاب جعله في ثلث مقالات قصد في المقالة الأولى منها لمناقضة ارسطراطس لأنه كان يمنع من الفصد وناقض في الثانية أصحاب ارسطراطس الذين برومية في هذا المعنى بعينه ووصف في الثالثة ما يراه هو من العلاج بالفصد . ترجم هذا الكتاب الى السريانية سرجس وترجم منه الى العربية المقالة الأخيرة اصطفص وكانت نسخته عندي ولم أنفرغ لترجمته ثم ترجمت أنا المقالة الثانية الى السريانية لعيسى وترجمها عيسى الى العربية .

كتابه في الذبول . هذا الكتاب مقالة واحدة وغرضه فيه أن يبين طبيعة هذا المرض وأصافه والتدبير الموافق لمن أشرف عليه . وأظنّ أن أيوب قد ترجمه وأما أنا فأخرجت جوامعه على طريق التقاسيم مع مقالات أخر عدّة ترجمها عيسى الى العربية وقد ترجمه الى العربية اصطفص وأصلحت منه مواضع كان وقف عليها أبو جعفر وكان سألني عنها ولم أستتم إصلاحه، ثم إنّي ترجمته الى السريانية وترجمه عيسى الى العربية .

كتابه في صفات لصبي يصرع هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة . وقد كانت نسخه عندي ولم يتهبأ لي ترجمتها وقد ترجمها إبراهيم بن الصلت الى السريانية والعربية .

كتابه في قوى الأغذية هذا الكتاب جعله في ثلث مقالات يعدد فيها جميع ما يُعتدَى به من الأطعمة والأشربة ويصف ما في كل واحد منها من القوى . وقد كان ترجمه سرجس ثم أيوب وترجمته أنا لسلمويه في المتقدم من نسخه لم تكن صحيحة ثم إني من بعد هممت بنسخه لولدي وكلفت قد اجتمعت له عندي باليونانية عدة نسخ فقابلت به وصححته وأحرحت مُحمّله بالسريانية . مع عدة مقالات أضفتها إليه مما قاله كثير من القدماء في هذا الفن وجمعت في ثلث مقالات وترجمتها الى العربية لإسحق بن إبراهيم الطاهري ثم إن حبيشاً ترجم كتاب الأغذية الى العربية على التمام لمحمد بن موسى

كتابه في التدبير الملقط . هذا الكتاب مقالة واحدة وغرضه فيه موافق لعنوانه . وقد ترجمته الى السريانية ليوحنا بن ماسويه وقد ترجمته الى العربية لإسحق بن سليمان [هذا أيضاً مما اختصره هو وترجمه عيسى بن يحيى]

كتابه في الكيموس . هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة يصف فيها الأعذية ويصف أيها يُولد كيموساً محموداً وأيها يُولد كيموساً رديئاً . وقد كان ترجمه سرجس ثم ترجمته أنا مع كتاب الأطعمة وصححته معه وترجمه ثابت بن قرّة الى العربية وترجمه حبيش لأبي الحسن أحمد بن موسى وترجمه أيضاً شملی .

كتابه في أفكار أرسطوطاليس في مداواة الأمراض . هذا الكتاب جعله في ثمان مقالات أحبر فيها بالسبيل التي سلكها أرسطوطاليس في المداواة وبيّن صوابه من خطئها ولم يترجم هذا الكتاب الى هذه الغاية أحد ونسخته باليونانية في كتبي ثم ترجمه إسحق لبختيشوع الى السريانية .

كتابه في تدبير الأمراض الحادة على رأي بقراط . هذا الكتاب مقالة واحدة وعرضه فيه يُعرف من عنوانه . وقد ترجمته أنا الى السريانية منذ قريب لبختيشوع وترجمته بعد ذلك الى العربية لمحمد بن موسى .

كتابه في تركيب الأدوية . هذا الكتاب جعله في سبع عشرة مقالة أحمل في سبع منها أجاس الأدوية المركبة فعدّد جنساً جنساً منها وجعل مثلاً جنس الأدوية التي تبني اللحم في القروح على حدته وجنس الأدوية التي تدمل القروح على حدته وجنس الأدوية التي تحل على حدته ، وسائر أجناس الأدوية على هذا القياس وإنما غرضه فيه أن يصف طريق تركيب

الأدوية على الحمل ولذلك جعل عنوان هذه السبع المقالات في تركيب الأدوية على الحمل والأجناس ، فأما العشر المقالات الباقية فجعل عنوانها في تركيب الأدوية بحسب المواضع الآلة وأراد بذلك أن صفة لتركيب الأدوية في تلك المقالات العشر ليس يقصد بها إلى أن يخبر أن صنفاً صنفاً منها يفعل فعلاً ما في مرض من الأمراض مطلقاً لكن بحسب المواضع أعني العضو الذي فيه ذلك المرض وابتدأ فيه من الرأس ثم هلم جراً على جميع الأعضاء إلى أن ينتهي إلى أقصاها . . وقد كان ترجم هذا الكتاب سرجس وترجمته في خلافة أمير المؤمنين المتوكل ليحيى بن ماسويه وترجمه من ترجمتي إلى العربية حبيش لمحمد بن موسى .

كتابه في الأدوية التي يسهل وجودها. هذا الكتاب مقالتان وغرضه فيه بيان من عنوانه . ولم أجد لهذا الكتاب نسخة باليونانية أصلاً ولا بلغني أنه عند أحد على أني قد كنت في طلبه بعناية شديدة وقد ترجمه سرجس إلا أن الحاصل في أيدي السريانيين في هذا الوقت فاسد رديء وقد أضيف إليه مقالة أخرى في هذا الفن نسبت إلى جالينوس وما هي جالينوس لكنها لفلغريوس . . وقد رأيت تلك المقالة بل ترجمتها مع مقالات لفلغريوس لبختيشوع إلى السريانية ، ولم يقتصر المفسرون للكتب على هذا حتى أدخلوا في هذا الكتاب هذياناً كثيراً وصفات بديعة عجيبة وأدوية لم يرها جالينوس ولم يسمع بها قط . وقد وجدت أوريباسيوس ذكر أنه لم يجد لهذا الكتاب نسخة في أيامه وسألني بعض أصدقائي أن أقرأ الكتاب السرياني وأصححه على حسب ما أرى أنه موافق رأي جالينوس ففعلت .

كتابه في الأدوية المقابلة للأدواء. هذا الكتاب جعله في مقالتين فوصف في المقالة الأولى منه أمر الترياق وفي المقالة الثانية سائر المعجونات . ولم يكن ترجم هذا الكتاب إلى هذه العاية ونسخته باليونانية موجودة في كتيبي ثم ترجمه بعد يوحنا بن بختيشوع إلى السريانية واستعان بي عليه وترجمه من ترجمته عيسى بن يحيى إلى العربية لأحمد بن موسى .

كتابه في الترياق إلى بمفوليانس . هذا الكتاب مقالة صغيرة . وقد رأيته بالسريانية والأعلب على ظني أني ترجمته في حديثي إلا أني رأيته فاسداً فلا أدري أفسده الوراقون أو قصد لإصلاحه قاصداً فأفسده إلا أن نسخته باليونانية في كتيبي ترجمه عيسى إلى العربية لأبي موسى بن عيسى الكاتب .

كتابه في الترياق إلى فيسن. هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة . وقد ترجمه أيوب إلى السريانية وأحسب يحيى بن البطريق قد ترجمه إلى العربية ونسخته موجودة في كتيبي

كتابه في الحيلة لحفظ الصحة. هذا الكتاب كتبه في ست مقالات وغرضه فيه أن يعلم

كيف تحفظ الأصحاء على صحتهم ممن كان منهم على غاية كمال الصحة ومن كانت صحته تقصر عن غاية الكمال ومن كان منهم يسير بسيرة الأحرار ومن كان منهم يسير بسيرة العبيد . وقد كان ترجم هذا الكتاب الى السريانية ثيوفيل الرهاوي ترجمه خيثة رديئة ثم ترجمه أنا لبختيشوع بن جبريل ولم يتهياً لي في وقت ما ترجمته إلا نسخة واحدة ثم وجدت بعد نسخة اخرى يونانية فقابلت به وصححته من اليونانية ثم ترجمه حبش الى العربية لمحمد بن موسى وترجمه من بعد اسحق لعلي بن يحيى .

كتابه المسمى ثراسبولس. هذا الكتاب مقالة واحدة وغرضه فيه أن يمحس هل حفظ الأصحاء على صحتهم من صناعة الطب أم هو من صناعة أصحاب الرياضة وهي المقالة التي أشار اليها في ابتداء كتاب تدبير الأصحاء حين قال إن الصناعة التي تتولى القيام على الأبدان واحدة كما بينت في غير هذا الكتاب . وقد ترجمت أنا هذه المقالة الى السريانية وترجمها حبش الى العربية لأبي الحسن أحمد بن موسى .

كتابه في الرياضة بالكرة الصغيرة. هذا الكتاب مقالة واحدة صغيرة يحمدها الرياضة باللعب بالصولجان والكرة الصغيرة ويقدمه على جميع أصناف الرياضة . . وقد ترجمته أنا مع المقالة التي قبله الى السريانية وترجمها حبش لأبي الحسن أحمد بن موسى الى العربية قابل بهذا الكتاب إسحق وأصلحه .

تفسيره لكتاب عهد بقرات ، هذا الكتاب مقالة واحدة . وقد ترجمته أنا الى السريانية وأضفت إليه شرحاً عملته للمواضع المستعصية منه وقد ترجمه حبش الى العربية لأبي الحسن أحمد بن موسى وترجمه أيضاً عيسى بن يحيى .

تفسيره لكتاب الفصول . هذا الكتاب جعله في سبع مقالات . وقد كان ترجمه أيوب ترجمه رديئة ورام جبريل بن بختيشوع إصلاحه فزاده فساداً فقابلت به اليوناني وأصلحته إصلاحاً شبيهاً بالترجمة وأضفت اليه فص كلام بقرات على حديثه وقد كان سألتني أحمد بن محمد المعروف بابن المدبر ترجمته له فترجمته منه مقالة واحدة الى العربية ثم تقدم إليّ ألا أبتدئ ترجمة مقالة أخرى حتى يقرأ تلك المقالة التي كنت ترجمتها ، وشغل الرجل وأنقطعت ترجمة الكتاب فلما رأى تلك المقالة محمد بن موسى سألتني استتمام الكتاب فترجمته عن آخره .

تفسيره لكتاب الكسر. هذا الكتاب جعله في ثلث مقالات . وقد كنت وقعت على سخته باليونانية إلا أنه لم يكن تهيأ لي ترجمته ثم ترجمته من بعد الى السريانية وترجمت أيضاً معه فص كلام بقرات .

تفسيره لكتاب ردّ الخلع. هذا الكتاب جعله في أربع مقالات . والقصة فيه كالقصة في الكتاب الذي ذكرت قبله .

تفسيره لكتاب مقدمة المعرفة . هذا الكتاب جعله في ثلث مقالات . وقد كان ترحم هذا الكتاب سرجس الى السريانية ثم ترجمته أنا لسلمويه الى السريانية وترجمت فصّ كلامه الى العربية لإبراهيم بن محمد بن موسى وترجم التفسير عيسى بن يحيى الى العربية .

تفسيره لكتاب تدبير الأمراض الحادة . هذا الكتاب جعله في خمس مقالات . ونُسخته في كتيبي ولم يكن تمياً لي ترجمته وبلغني أنّ أيوب ترجمه وقد ترجمت أنا هذا الكتاب كله مع فصّ كلام أبقراط واختصرت معانيه على جهة السؤال والجواب ثم ترحم عيسى بن يحيى ثلث مقالات من هذا الكتاب الى العربية لأبي الحسن أحمد بن موسى وهذه الثلث المقالات هي تفسير الجزء الصحيح من هذا الكتاب والمقالتان الباقيتان فهما تفسير المشكوك فيه [وترجم عيسى أيضاً الثلث المقالات الأول] .

تفسيره لكتاب القروح . هذا الكتاب جعله في مقالة واحدة . ولم يكن ترجمه الى هذه الغاية ونسخته في كتيبي ثم ترجمته أنا من بعد الى السريانية مع فصّ كلام بقراط لعيسى ابن يحيى .

تفسيره لكتاب جراحات الرأس . هذا الكتاب مقالة واحدة . وأحسب أيوب قد ترجمه ونُسخته باليونانية في كتيبي وترجمته أنا الى السريانية ولم أجد نسخة فصّ كلام بقراط وعمدت من بعد مختصراً لجوامعه .

تفسيره لكتاب ابيديما . أمّا المقالة الأولى من هذا الكتاب ففسرها في ثلث مقالات . وترجمها أيوب الى السريانية وترجمتها أنا الى العربية لمحمد بن موسى ، وأمّا المقالة الثانية ففسرها أيضاً في ثلث مقالات . وترجمها أيوب الى السريانية وترجمتها أنا الى العربية ، وأمّا المقالة الثالثة ففسرها في ست مقالات . وقد كان وقع اليّ هذا الكتاب باليونانية إلا أنه كان يقصر المقالة الخامسة من التفسير وكان كثير الخطأ منقطعاً مختلطاً فتحلّصته حتى نسخته باليونانية ثم ترجمته الى السريانية والى العربية لمحمد بن موسى . وبقيت منه بقية يسيرة ثم حدث الحادث من كتيبي ففاق عن استتمامه ، فأما المقالة السادسة ففسرها في ثمان مقالات . وقد ترجمها أيوب الى السريانية ونسخة هذه المقالة لكتاب ابيديما كلها موجودة في كتيبي ولم يفسر جالينوس من كتاب ابيديما إلا هذه الأربع مقالات ، وأمّا الثلث المقالات الباقية وهي الرابعة والخامسة والسادسة فلم يفسرها لأنه ذكر أنها مقتلة على لسان أبقراط وأنّ المفتعل لها غير سديد . وقد أضفت إلى ترجمة ما ترجمته من تفسير جالينوس للمقالة

الثانية من كتاب ابيديميا ترجمة نصّ كلام بقراط في تلك المقالة الى السريانية والى العربية محرّداً على حديثه ثم ترجمت من بعد الثماني المقالات التي فسّر فيها جالينوس المقالة السادسة من كتاب ابيديميا الى العربية فلمّا حصل من تفسير الأربع المقالات من كتاب بقراط المعروف بأبيديميا وهى المقالة الأولى والثانية والثالثة والسادسة لجالينوس تسع عشرة مقالة احترت معانيها على حجة السؤال والجواب بالسريانية وترجمها عيسى بن يحيى الى العربية .

تفسيره لكتاب الأخلاق . ذكر أنه جعله في ثلث مقالات . ولم أكن رأيتها فيما مضى باليونانية ثم وجدتُها من بعد فترجمتها الى السريانية مع فصّ كلام بقراط وقد ترجمها الى العربية لأبي الحسن أحمد بن موسى عيسى بن يحيى .

تفسيره لكتاب مقدمة الإنذار . هذا الكتاب لم أجد له نسخة الى هذه العاية

تفسيره لكتاب قطيطريون . هذا الكتاب فسّره جالينوس في ثلث مقالات . وقد كنتُ وقعت على نسخته باليونانية ولم يتهيأ لي قراءته على ما ينبغي فضلاً عن ترجمته ولا أعلم أحداً ترجمه ونُسخته باليونانية في كتيّ ثم ترجمته من بعد الى السريانية وعملتُ له جوامع ثم ترجمه حبّيش لمحمد بن موسى الى العربية .

تفسيره لكتاب الهواء والماء والمساكن . هذا الكتاب أيضاً جعله في ثلث مقالات وقد ترجمته الى السريانية لسلمويه وقد ترجمت نصّ كلام بقراط وأضفتُ اليه شرحاً وجيراً إلّا أنّي لم أتممه وترجمتُ أيضاً الفصل الى العربية لمحمد بن موسى وترجم حبّيش تفسير جالينوس الى العربية لمحمد بن موسى .

تفسيره لكتاب الغذاء هذا الكتاب جعله في أربع مقالات . وقد ترجمته أد الى السريانية وترجمتُ أيضاً نصّ كلام بقراط لهذا الكتاب وأضفتُ اليه شرحاً وحيراً .

تفسيره لكتاب طبيعة الجنين . هذا الكتاب لم نجد له تفسيراً من قول حاليوس ولا وحدنا جالينوس ذكر في فهرست كتبه أنّه عمل له تفسيراً إلّا أنّه وجدناه قد قسم هذا الكتاب ثلثة أجزاء في كتابه الذي عمله في علم ابقراط بالتشريح وذكر أنّ الجزء الأول والثالث من هذا الكتاب منقول ليس هو لأبقراط وإنّما الصحيح منه الجزء الثاني وقد فسّر هذا الجزء جاسيوس الإسكندراني وقد وجدنا جميع الثلثة الأجزاء تفسيرين أحدهما سرياني موسوم بأنّه لجالينوس وقد كان ترجمه مرجس فلمّا فحصنا عنه علمنا أنّه لئلس والآخر يوناني فلمّا فحصنا عنه وجدناه لسوارنوس الذي من شيعة المونوذبقوا . [ترجمه حين نصّ هذا الكتاب إلّا قليلاً منه الى العربية في خلافة المعتر]

تفسيره لكتاب طبيعة الانسان. هذا الكتاب جعله في ثلث مقالات فيما أحفظ ونُسخته باليونانية في كتيبي ولم يكن تهأيت لي ترجمته ولا أعلم ان غيري ترجمه وترجمته أنا من بعد واستتمته الى السريانية [اختصر حين المقالة من تفسير جالينوس لهذا الكتاب وترجمها الى العربية وترجم عيسى بن يحيى تفسير جالينوس لهذا الكتاب عن آخره].

وقد وضع جالينوس مقالات أخر منها ما نصّ فيه كلام بقراط ومنها ما بيّن فيه غرضه بنص الكلام وما وجدت منها إلّا عددا قليلا وأنا ذاكرها.

كتابه في أنّ الطبيب الفاضل فيلسوف. هذا الكتاب مقالة واحدة وقد ترجمه أيوب الى السريانية ثم ترجمته أنا من بعد الى السريانية لولدي والى العربية لإسحق بن سليمان ثم ترجمه عيسى بن يحيى الى العربية.

كتابه في كتب بقراط الصحيحة وغير الصحيحة. هذا الكتاب مقالة واحدة وهو كتاب حسن نافع . ونسخته في كتيبي ولم أنفرغ لترجمته ولا أعلم أنّ غيري ترجمه ثم ترجمته لعيسى بن يحيى الى السريانية وعملت له جوامع [ترجمها الى العربية إسحق بن حنير لعلي ابن يحيى].

كتابه في البحث عن صواب ما تلب به قوانينطوس أصحاب بقراط الذين قالوا بالكيفيات الاربع. نُسخته باليونانية في كتيبي ولم يتهأ لي قراءته ولا علمت بالحقيقة هل هو لجالينوس أم لا ولا احسبه تُرجم.

كتابه في السّبات على رأي بقراط. القصّة في هذا الكتاب مثل القصّة في الكتاب الذي ذكرته قبله.

كتابه في ألفاظ بقراط. هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة وغرضه فيه أن يفسر عريب ألفاظ بقراط. في جميع كتبه وهو نافع لمن يقرأ باليونانية وأمّا من يقرأ بعبر اليونانية فليس يحتاج اليه ولا يمكن أيضاً أن يترجم أصلاً. . . ونُسخته في كتيبي.

وأما سائر الكتب التي ذكر في القهرست أنه ينحوبها نحو رأي بقراط فلم أقع على شيء منها باليونانية الى هذه الغاية ولا على شيء من الكتب التي ذكر أنّه وضعها ينحوبها نحو ارسطوطاليس سوى ما تقدّم ذكره وأمّا الكتب التي ذكر أنّه ينحوبها نحو اسقليبيانس فلم أجد منها إلّا مقالة واحدة صغيرة وأنا ذاكرها وهي :

كتابه في جوهر النفس ما هو على رأي اسقليبيانس . وقد كنتُ ترجمت هذه المقالة الى

السريانية لجبريل وأنا حَدَّثَ وَلَسْتُ أَثْقُ بِصَحَّتِهَا لِأَنِّي تَرَجَمْتُهَا مَعَ هَذَا مِنْ نَسْخَةٍ وَاحِدَةٍ
لَيْسَتْ بِصَحِيحَةٍ .

وَأَمَّا الْكُتُبُ الَّتِي يَنْحُو بِهَا نَحْوُ أَصْحَابِ التَّجَارِبِ فَوُجِدَتْ ثَلَاثُ مَقَالَاتٍ مِنْهَا :

كِتَابُهُ فِي التَّجَرِبَةِ الطَّبَّيَّةِ . هَذَا الْكِتَابُ مَقَالَةٌ وَاحِدَةٌ يَقْتَضِي فِيهَا حُجْجَ أَصْحَابِ
التَّجَارِبِ وَأَصْحَابِ الْقِيَاسِ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ . وَتَرَجَمْتُ أَنَا مِنْذُ قَرِيبٍ إِلَى السَّرْيَانِيَّةِ
لِبَحْثِشَوْعَ .

وَمِنْهَا كِتَابُهُ فِي الْحَثِّ عَلَى تَعَلُّمِ الطَّبِّ . هَذَا الْكِتَابُ أَيْضاً مَقَالَةٌ وَاحِدَةٌ [وَنَسَحَ فِيهِ
كِتَابُ مِيوَدُوطُسَ] وَهُوَ كِتَابٌ حَسَنٌ نَافِعٌ ظَرِيفٌ . . تَرَجَمْتُ أَنَا إِلَى السَّرْيَانِيَّةِ لَجَبْرِيلَ وَتَرَجَمَهُ
إِلَى الْعَرَبِيَّةِ حَبِيشَ لِأَحْمَدَ بْنِ مُوسَى .

وَمِنْهَا كِتَابُهُ فِي جَمَلِ التَّجَرِبَةِ . هَذَا الْكِتَابُ أَيْضاً مَقَالَةٌ وَاحِدَةٌ . وَنُسَخَهُ فِي كُتُبِي وَلَمْ
أَتَرَجَمْهُ

وَأَمَّا مِنَ الْكُتُبِ الَّتِي تَحَا فِيهَا نَحْوُ أَصْحَابِ الْفِرْقَةِ الثَّلَاثَةِ مِنَ الطَّبِّ فَلَمْ أَحَدِ مِنْهَا
شَيْئاً خِلاَ مَقَالَةٍ وَاحِدَةٍ لَمَّا مَيَّزْتُهَا عَلِمْتُ أَنَّهَا مَفْتَعَلَةٌ إِلَّا أَنِّي قَدْ تَرَجَمْتُهَا عَلَى مَا عَلِمْتُ مِنْهَا إِلَى
السَّرْيَانِيَّةِ لِبَحْثِشَوْعَ .

وَوَحَّدْتُ لَهُ كِتَاباً أُخَرَ لَمْ يَذْكُرْهَا فِي الْفَهْرَسْتِ وَأَنَا ذَاكِرُهَا :

كِتَابُهُ فِي مَحَنَةِ أَفْضَلِ الْأَطْبَاءِ . هَذَا الْكِتَابُ مَقَالَةٌ وَاحِدَةٌ . وَقَدْ تَرَجَمْتُ أَنَا إِلَى السَّرْيَانِيَّةِ
لِبَحْثِشَوْعَ وَتَرَجَمْتُهُ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ لِمُحَمَّدَ بْنِ مُوسَى .

كِتَابُهُ فِيمَا يَعْتَقِدُهُ رَأْيَا . هَذَا الْكِتَابُ أَيْضاً مَقَالَةٌ وَاحِدَةٌ يَصِفُ فِيهَا مَا عُلِمَ وَمَا لَمْ
يُعْلَمَ . وَقَدْ تَرَجَمَهُ آيُوبُ إِلَى السَّرْيَانِيَّةِ وَتَرَجَمْتُهُ إِلَى السَّرْيَانِيَّةِ لِإِسْحَاقَ ابْنِي وَتَرَجَمَهُ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ
ثَابِتُ بْنُ قُرَّةَ لِمُحَمَّدَ بْنِ مُوسَى وَتَرَجَمَهُ عَيْسَى بْنُ يَحْيَى إِلَى الْعَرَبِيَّةِ وَقَابِلُ بِهِ إِسْحَاقُ الْأَصْلَ
وَأَصْلَحْتُهُ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ إِسْحَاقَ .

كِتَابُهُ فِي الْأَسْمَاءِ الطَّبَّيَّةِ . هَذَا الْكِتَابُ جَعَلَهُ فِي خَمْسِ مَقَالَاتٍ وَغَرَضُهُ فِيهِ أَنْ يَبَيِّنَ
الْأَسْمَاءَ الَّتِي اسْتَعْمَلُوهَا الْأَطْبَاءُ عَلَى أَيِّ الْمَعَانِي اسْتَعْمَلُوهَا . . وَنُسَخْتُهُ بِالْيُونَانِيَّةِ فِي كُتُبِي إِلَّا
أَنِّي لَمْ أَكُنْ تَرَجَمْتُهُ وَلَا غَيْرِي ثُمَّ تَرَجَمْتُ مِنْهُ مِنْ بَعْدُ إِلَى السَّرْيَانِيَّةِ ثَلَاثَ مَقَالَاتٍ وَتَرَحَّمُ حَبِيشَ
مِنْهَا الْمَقَالَةُ الْأُولَى إِلَى الْعَرَبِيَّةِ .

فَأَمَّا مَا وَحَدْتُهُ مِنْ كُتُبِهِ فِي الْبِرْهَانِ فَهِيَ مَا أَنَا ذَاكِرُهُ .

كتابه في البرهان . هذا الكتاب جعله في خمس عشرة مقالة وغرضه فيه أن يبين كيف الطريق في تبيين ما يبين ضرورة وذلك كان غرض أرسطوطاليس في كتابه الرابع من المنطق . ولم يقع أن هذه الغاية الى أحد من أهل دهرنا لكن كتاب البرهان نسخة تامة باليونانية على أن جبريل قد كان عني بطلبه عنايه شديدة وطلبته أنا غاية الطلب وجئت في طلبه بلاد الحريرة والشام كلها وفلسطين ومصر الى أن بلغت الاسكندرية فلم أجد منه شيئاً إلا بدمشق نحواً من نصفه إلا أنها مقالات غير متوالية ولا تامة وقد كان جبريل أيضاً وجد منه مقالات ليست كلها المقالات التي وجدت بأعيانها وترجم له أيوب ما وجد ، وأما أنا فلم تطب نفسي بترجمة شيء منها إلا باستكمال قراءتها لما هي عليه من النقصان والاحتلال وللطمع وتشوق النفس الى وجود تمام هذا الكتاب ثم إنني ترجمت ما وجدت الى السريانية وهو جزء يسير من المقالة الثانية وأكثر المقالة الثالثة ، ونحو نصف المقالة الرابعة من أولها والمقالة التاسعة حلاً شيئاً من أولها فإنه سقط وأما سائر المقالات الأخر فوجدت الى آخر الكتاب حلاً المقالة الخامسة عشرة فإن في آخرها نقصاناً [ترجم عيسى بن يحيى ما وجد من المقالة الثانية الى المقالة الحادية عشرة وترجم إسحق بن حنين من المقالة الثانية عشرة الى المقالة الخامسة عشرة الى العربية] .

وأما غير هذا من كتبه من هذا الفن على كثرتها والفهرست يدل على ذلك فلم أقع على شيء منها أصلاً سوى مقالة .

في القياسات الوضعية لم اختبرها على ما ينبغي ولا عرفت ما فيها ونف من كتبه . في قوام الصناعات ومقالات سادكرها عند ذكرى الكتب المصنفة الى فلسفة ارسطوطاليس ولذلك ليس تضطري نفسي الى ذكر كتاب من تلك الكتب إذ كان يمكن من شاء أن يعرفها من كتاب الفهرست . الذي وجدنا من كتبه في الأخلاق .

كتابه كيف يتعرف الانسان ذنوبه وعيوبه ، أما جالينوس فذكر أنه كتب هذا الكتاب مقالاتين وأما أنا فلم أجد منه إلا مقالة واحدة وهي ناقصة . وقد كنت ترجمت منها شيئاً الى السريانية مد دهر لداود المتطبب ، وانقطعت الترجمة علي من غير استكمال مي لما وجدت باليونانية لعارض عرض ثم إن يخيثشوع سألتني منذ قريب أن أتممه له فدفعته الى رجل رهاوي يقل له توما فترجم ما كان بقي وتصفحته وأصلحته وأضفته الى المتقدم .

كتابه في الأخلاق ، هذا الكتاب جعله في أربع مقالات وغرضه فيه أن يصف الأخلاق وأسبابها ودلائلها ومداواتها . وقد ترجم هذا الكتاب الى السريانية رحل من الصابئين يقال له منصور بن اثناس وذكروا أن أيوب الرهاوي أيضاً ترجمه وأما ما ترجمه

مصور فقد رأيتُ وما رضىته وأما ما ذكروا أن آيُوب ترجمه فما رأيتُ ولستُ أعلم أيضاً هل ترجم شيئاً أم لا وأما أنا فلم أترجم هذا الكتاب الى السريانية لكني ترجمته الى العرصة وكان ترجمتي إياه لمحمد بن موسى ثم شُغِلْتُ بصحبة محمد بن عبد الملك عن أمر الكتاب فسألني محمد استتمام ما ترجمته ففعلت وترجمه حبش من ترجمتي ليوحنا بن ماسويه الى لسريانية وما وقعت عليه .

كتابه في صرف الاعتماد . هذا الكتاب مقالة واحدة كتبها لرجل سأل ما سأله لم يره اغتم قط ، فوصف له السبب في ذلك وبين بماذا يجب الاعتماد وبماذا لا يجب . وقد كان آيُوب ترجم هذا الكتاب الى السريانية وترجمته أنا لداود المتطبب الى السريانية وترجمه حبش الى العربية لمحمد بن موسى .

كتابه في أن الأخيار من الناس قد يتفعون بأعدائهم . هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة . وقد ترجمته الى السريانية لداود وترجمه حبش لمحمد بن موسى الى العربية وترجمه أيضاً عيسى الى العربية .

فأما الكتب التي نحا فيها نحو فلسفة افلاطن فلم أجد منها إلا كتابين حلا كتاب الآراء الذي ذكرته قبل .

كتابه فيما ذكره افلاطن في كتابه المعروف بطيماوس من علم الطب . هذا الكتاب جعله في أربع مقالات . . ووجدته إلا أن أوله ينقص قليلاً ولم يكن تهيأ لي ترجمته ثم ترجمته من بعد إلى السريانية ونممت نقصان أوله وترجمته منه المقالة الأولى إلى لعربية وترجم إسحق المقالات الباقية الى العربية .

كتابه في أن قوى النفس تابعة لمزاج البدن . هذا الكتاب مقالة واحدة وعرضه فيه من من عوان . وقد كان ترجمة آيُوب الى السريانية ثم ترجمته أنا الى السريانية لسلمويه وترجمه من ترجمتي حبش لمحمد بن موسى بن موسى وبلغني أن محمداً قابِلَ به مع اصطخر البوابي وأصلح منه مواضع .

ووجدت من هذا الفن من الكتب كتاباً آخر فيه أربع مقالات من ثماني مقالات لحالينوس فيها جوامع كتب أفلاطون في المقالة الأولى منها جوامع خمسة كتب من كتب أفلاطون وهي كتاب أقراطلس في الاسماء وكتاب سوفسطيس في القسمة وكتاب بوليطيقوس في المدير وكتاب برمنيذس في الصور وكتاب اوثيديس وفي المقالة ثمانية جوامع أربع مقالات من كتاب أفلاطون في السياسة وفي المقالة الثالثة جوامع الست المقالات الباقية من كتاب السياسة وجوامع الكتاب المعروف بطيماوس في نعم

الطبيعي وفي المقالة الرابعة جمل معاني الأثني عشرة مقالة في السير لأفلاطون . . .
وقد ترجمتُ الثالث المقالات الأول لأبي جعفر محمد بن موسى الى العربية [ترجمه عيسى
ذلك كله فأصلح حين جوامع كتاب السياسة].
وأما الكتب التي نحا فيها نحو فلسفة أرسطو طالس فلم أجد إلا كتاباً واحداً وهو
كتابه .

في أن المحرك الأول لا يتحرك . وهذا الكتاب مقالة واحدة . وقد ترجمته في خلافة
الواثق الى العربية لمحمد بن موسى وترجمته من بعد ذلك الى السريانية وترجمه عيسى بن
يحيى الى العربية لأن النسخة التي ترجمتها قديماً ضاعت [ثم ترجمه إسحق بن حنين الى
العربية] .

كتابه في المدخل الى المنطق . هذا الكتاب مقالة واحدة بين فيها الأشياء التي يحتاج
إليها المتعلمون ويستفهمون بها في علم البرهان . . وقد ترجمته الى السريانية وترجمه حبش
لمحمد بن موسى الى العربية [قابل به حنين وأصلحه لعلي بن يحيى]

كتابه في عدد المقاييس . هذا الكتاب مقالة واحدة . ولم أفقشه بعدُ ثم ترجمته الى
السريانية [وترجمه إسحق الى العربية قابل به حنين وأصلحه لعلي بن يحيى]

تفسيره للكتاب الثاني من كتب أرسطو طالس الذي يسمى باريانياس . هذا الكتاب
جعله في ثلث مقالات . وقد وجدنا له نسخة ناقصة .

وأما الكتب التي نحا فيها نحو أصحاب الرواق فلم أقع على شيء منها ولا من
الكتب التي نحا بها نحو السوفسطاس وأما الكتب التي هي مشتركة لأصحاب النحو
والبلاغة على كثرتها فلم أجد منها إلا مقالة واحدة وهي هذه .

كتابه فيما يلزم الذي يلحن في كلامه . وجدنا هذا الكتاب في الفهرست في سبع
مقالات ولا أدري لعله أن يكون خطأ من النسخ فأما ما وجدته مقالة واحدة . ولم أترجمها
لا سريانية ولا عربية ولا ترجمها غيري .

وأما سائر الكتب التي وصفها في الفهرست فقد يمكن من اختار أن يعرفها في أن
يتعرفها كما قلت من فهرست كتبه ولم يبق علي إلا أن أخبر في أي حد من سني وصعت هذا
الكتاب لأن أرجو أن يتهيأ لي فيما بعد ترجمة كتب لم أترجمها الى هذه الغاية إن مهل لي في
العمر والذي أتى علي في السن في الوقت الذي كتبت فيه هذا الكتاب ثمان واربعون سنة
وهي ستة ألف ومائة وسبع وستين من سني الاسكندر وأنا أقدر أن أثبت ذكر ما يتهيأ لي

ترجمته عما لم أترجمه ووجود ما لم أجده الى هذه الغاية في هذا الكتاب أولاً فقولاً مع سنة ١٠٠٠
يتمياً ذلك فيها إن شاء الله ثم زدت بعد ذلك في سنة ألف ومائة وخمسة وسبعين من سني
الإسكندر في شهر آذار ما ترجمته منذ ذلك الوقت الى هذه الغاية .

[ووجدتُ منتزعا من اليونانيين لم يُعرف اسمه قد انتزع جوامع سبع كتب حاييوس
من ذلك جوامع كتاب حيلة البرء وجوامع العلل والأعراض وجوامع النبص الكبير وجوامع
الخمسة المقالات الأول من كتابه في الأدوية المفردة وجوامع الحميات وجوامع الكتاب أيام
البحران وجوامع الدلائل ترجمها حنين الى العربية لأحمد بن موسى] .

[قال صاحب النسخة التي انتسختها منه في آخر نسخته حكى عن صاحب النسخة
التي كتب هو نسخته منها ان هذه الانتزاعات لم يجدها في نسخة علي بن يحيى ولكن في نسخة
أخرى] .

نم كتاب أبي زيد حنين بن إسحق فيها تُرجم يعلمه من كتب جالينوس والحمد لله
كثيراً .

رسائل جالينوس ورسالة الحنين بن اسحق
عما ترجم من كتب جالينوس

من * مقالة جالينوس في أن قوى النفس توابع لمزاج البدن

قال جالينوس :

لما فحصت عن اتباع قوى النفس لمزاج البدن مرات كثيرة مع معلّمي ، وبانفراد من يعصي مع حُذّاق الفلاسفة - وَجَدْتُ القول بذلك حقاً ونافعاً للذين يريدون زينة أنفسهم .
فإنّا متى عَدَلْنَا البدن بالأطعمة والأشربة والأشياء التي تفعل في كل يوم ، على ما عَلِمْتُ في كتاب « الأخلاق » - كان ذلك مما يُعِين النفس على نيل الفضيلة كما يوصف عن الحكماء القدماء .

ومبدأ جميع القول الذي تريد بذكره هو معرفة أخلاق أفعال النفس وانفعالاتها الظاهرة في الصبيان الصغار اللائي منها سير قواها . وذلك أن منهم مَنْ نجده جنّاراً ، ومنهم جريئاً ، ومنهم شرهاً ، ومنهم خلاف ذلك ؛ ومنهم وقحاً ، ومنهم حييّاً

فقوى أنواع النفس الثلاث ، وأجزاؤها الثلاثة في الصبيان بالطبع مختلفة ، أو طبيعة النفس ليست لكلّهم واحدة بعينها . وأعني بالطبيعة : الجوهر . فجواهر نفوس الصبيان محتاجة بقدر خلاف أفعالها وانفعالاتها ولذلك هي [٢٣٦] مختلفة في قواها . وقد نَحِيل قومٌ أن القوى أشياء حالة في الجواهر كما نحن في المنازل . ولم يعلموا أن كل مُكْرَرٍ فله سبب فاعل وله في ذاته اسم مفرد ؛ وهو بالنسبة إلى ما يتكون عنه يسمّى قوة . فقولنا ان النفس الفكرية لها قوى كثيرة ، أي : لها القوة على أشياء كثيرة : كالحسّ ، والفكر ، والفهم ، وغير ذلك ونسمّيها بالغالب . فالمنتهى اما للحق والعلم والتعليم والفهم والحفظ والأشياء الجميلة : فهو جزء النفس المسمّى على جهة العادة بالفكري ؛ - واما للجرأة والعسة والقهر والرياسة والمدح والكرامة فالجزء الغضبي ؛ - وإما للتلذذ بالأكل والشرب والجماع فالجزء الشهواني . وليس لواحدة من هذه الأنفس الثلاث ما للأخرى . والشهوانية في الكبد ، والغضبية في القلب ، والفكرية في الدماغ . وفلاطن قد قنع بأن النفس لفكرية وحدها غير مائة ، وأنا لا أحكم بأنها غير مائة ، ولا بأنها مائة .

(*) مخطوط رقم ٢٩٠ أخلاق في الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية . بالقاهرة

وأنا مبتدئ بالفحص عن نوعي النفس اللذين في القلب والكبد اللذين يفسدان عند الموت . ولا حاجة الآن إلى البحث عن جواهرها الخاصة بها . والجوهر العام لجميع [٢٣٧] الأجرام مركب من الهوى والصورة ، ومن امتزاج الكيفيات . الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة . فمن هذين تكون الأجرام الدهنية ، والنباتية ، واللحمية ، وما جرى مجراها . فإن يكن جوهر النفس مزاجاً ما من هذه الأربع .

والنفس الفكرية مائة . وهي مزاج ما للدماغ . فقوى النفس توابع للمزاج الذي لجوهر النفس ، وإن كان هذا النوع غير مائة على ما رآه فلاطن . والموت على رأيه إما يكون بمفارقة النفس للبدن ، فما بال استفراغ الدم الكثير وشرب السم يفرق بينها وبين البدن ؟! وليس كل نوع من أنواع الأجسام يصلح لقبول النفس الفكرية ولم أعلم جوهرها ، لكنني أعلم أن الخمر يخرج ، مَنْ استعمل منه كثيراً ، إلى الرعونة وقول وعمل ما لولاه ما قاله وما عمله . وأما من استعمل من هذا الشراب بقدر الحاجة فهو ينفع في الهضم والانضاج وتوليد الدم ، ويخرج من الحزن والهَم إلى السرّة . وإنما يفعل هذا وذلك شوسط مزاج البدن . وظاهر أن الأشياء المبردة في الغاية والمسخنة في الغاية توجب الموت . فيحب على من جعل للنفس جوهرًا خاصاً أن يقر بأنها تابعة لمزاج البدن ، إذ كان قد بان أن للمزاج [٢٣٨] عليها من الغلبة ما يفرق بينها وبينه ويسلبها الذكر والفهم ويجعلها تارة الغالب عليها الحزن والفرح ، كأصحاب الأمراض السوداوية ، وتارة الغالب عليها السرّة والشحاعة ، كمن يستعمل من الخمر مقداراً جيداً معتدلاً . واليبس . على مذهب ، فلاطن ، يؤدي النفس إلى العقل ، والرطوبة إلى الجهل . وإذا كان الجزء الفكري جوهره - على رأيه - جوهر خاص قد يتغير بتغير مزاج البدن .

فأما الذي ينبغي أن يتوهم في النوع المائت أنه من البين أنه يتعبد لمزاج البدن ، بل الجزء المائت من أجزاء النفس هو مزاج البدن نفسه ، لا أنه يتعبد له ، فمزاج القلب هو العصبي ، ومزاج الكبد هو الشهواني . وقد قال فلاطن إن كل ما يقال من الانهماك في الشهوات أنها ارادية على الأكثر ليس بصواب ، وذلك أنه ليس أحد شريراً بإرادته^(١) ، لكن من أجل حال رديئة يكون عليها البدن وتدبير بلا تأذّب .

وكتب الفراسة تدل على أن أخلاق النفس تابعة لمزاج البدن لأن شكل الأعضاء تنع للمزاج ، وكل ما يفعل في المزاج فعلاً فهو يفعل في الأخلاق ، مثل البلاد والفصول

(١) هذه العبارة مشهورة ذكرها أفلاطون مراراً في محاوره بروتاغوراس ، ٣٥٨ ح د - طيمائوس ٨٦ ، واليومانس ٥٠

٧٣ ، ح ، ٧٣٤ ب ، م ٨٦٠٩ د

ونصاعات والأغذية وغير ذلك . وعلى هذا فقد يتغير الخلق بتغير الفصل [٢٣٩]
وبالأكثر يتغير السكن من دون مرض فلا يكون امتناع النفس من بعض أفعالها إنما هو
بسبب لمرض وتغير الآلة الجسمانية أو فسادها بالمرض . فإن قيل : فكيف يحمد الانسان
إذن أو يذم . أو يُحب أو يبغض على الأخلاق الجميلة أو الرديئة وليس هو بخير ولا شرير من
قبل نفسه ، بل من قبل المزاج الذي إنما اكتسبه من أسباب أخر خارجة ؟ - قلنا : إن لنا جميعاً
في الطبع أن نقبل الخير ونحبّه ؛ ونبغض الشرّ ونهرب منه كما تُبغض العقارب وليست هي
خُلِقَتْ نفسها شريرة . فالأول الخير الجائِد^(١) نجبه وليس هو جعل نفسه حيراً ولا غيره
جعلهُ جواداً لأنه غير متكوّن ولا مجعول : لا مِنْ نفسه ، ولا مِنْ غيره . فعلى هذا يبغض
الناس الأشرار من غير أن تنفكر في السبب الذي أصارهم إلى ذلك ؛ ونحب الأخيار -
كانوا أخياراً بالطبع أم بالتأديب والارادة . وبالصواب نقتل الذين حالهم في الشر عبر قابلة
للصلاح لثلاث :

أحدها : لكيلا لا يؤذونا إن بقوا أحياء ؛

والثانية : لكيلا يُورَد الخوف على نظرائهم بأنهم يُعاقبون إن جاروا كحورهم .

والثالثة . إنهم إذا كانوا من الخس وحال [٢٤٠] شرهم غير قابل للصلاح . وإن

الموت أصلح لهم من البقاء على دوام شرهم .

والدين طنّوا أن جميع الناس قابلون للفضيلة قولهم مشاكِل لقول من قال إنه ليس
يولد إنساناً شريراً في طبعه ، فنسألهم : من أين كان بعض الناس أشراراً من قبل أن
يتقدمهم إنسان شرير يتعلمون منه الشرّ ؟ وكيف أنا نرى صغاراً أشراراً ، وصغاراً
أخياراً ، لا سيما وقد يكونون ولِدوا جميعاً من أب واحد وأم واحدة ، وتأدّبوا من معلم
واحد ، ومنهم رحيم ، ومنهم مسرور بما ينال الناس من شرّ ، ومنهم جبان ومنهم مقدام ،
ومنهم أحمق ومنهم عاقل ؟ وقد ينبغي للعاقل أن يستدل أولاً بالأشياء الظاهرة للحس^(٢)
ولما رأى بعض المتقدمين بعض الصبيان كثيري الشرّ من غير تعلّم ، قالوا . الناس أشرار
بالطبع . وقال بعضهم - إذ لحظ مع ذلك صبياناً أخياراً من غير أن يتعلموا ، وأن هذا قليل
حدا - إن الناس أكثرهم أشرار . وقال بعضهم إذ رأى أن بعض الأشرار ينقلون بالتعلّم
إلى الخير ، والعكس ، إن الناس كلهم مُتَّهون للخير والشر ، فحكموا بما رأوا في العص
أحكاماً كلية . والحق أن فينا بَزْر الفضائل والشرور ، وليس حاجتنا إلى الهرب [٢٤١] من

(١) الجائِد الحواد

(٢) من الحس

الشر كخاجتنا الى اتباع ما يصلح ويمنع من نمو الشر ، لأن الأمر ليس على ما يقوله الرواقيون أن الشر كله يدخل من خارج ، بل أكثر الشر هو الأشرار من نفوسهم ، والذي يدخل منه من خارج هو الأقل . ومن هؤلاء الأشرار يكتسب الجزء العديم النطق أخلاقاً وعادات رديئة ، ويكتسب الجزء الفكري آداباً وظنوناً كاذبة . كما أننا إذا تأدينا بتأدب قوم أنحياز أفاضل اكتسبنا في أنفسنا الناطقة آداباً جيدة وظنوناً صادقة ، وفي أنفسنا غير الناطقة أخلاقاً وعادات محمودة . والذي يتبع المزاج في الجزء الفكري : سرعة الفهم والبلادة بالقلة والكثرة في ذلك ، وفي الجزء العديم النطق : الحركات المعتدلة والمفرطة بالقلة والكثرة

وأما الأمزجة فإنها تابعة للكون الأول والتدابير الجيدة الكيموس . وبعض هذه يسمى بعضها ، وذلك أنه يحدث من قبل المزاج الحار حدة الغضب . وحدة العصب تشعل وتلهب الحرارة الغريزية . وعلى خلاف ذلك من كان مزاجه معتدلاً ، فحركات نفسه معتدلة ، ينتفع بجودة الكيموس .

فقولنا الآن موافق للأشياء الظاهرة للحس ؛ وهو يشرح أسباب ما يعرض لنا من [٢٤٢] الانفعالات من الأشربة والأدوية والتدابير الجيدة والرديئة ، وعلة الاختلاف الطبيعي في الصبيان .

وأما الذين يظنون أن النفس لا تنتفع بمزاج البدن ولا تضر به^(١) فإنهم ليس يمكنهم أن يقولوا في اختلاف أخلاق الصغار شيئاً ، ولا في المنافع والمضار الكامنة من التدابير والأدوية ، ولا بالعلّة في اختلاف الناس باختلاف بلدانهم ، الذي من أحله كان بعضهم ذا غضب ، وبعضهم عديم الغضب ، وبعضهم ذا فهم وبعضهم عديم الفهم : فإنه كان في الصقالبه فيلسوف واحد ، وأما في أثينا فكثيرون ؛ وكان كثيرون في أمدرس (!) عديمي الفهم ، وأما في أثينا فقليلون .

والحمد والشكر دائماً

مختصر* مقال جالينوس في الحث على تعلم العلوم والصناعات

قال :

أما الأمر في أن الحيوان الذي يسمى « غير ناطق » لا نطق له ألبتة ، فغير نبي ، لأنه قد يكون - وإن كان ليس له النطق اللفظي الذي يظهر بالصوت ، ويقال له : الطوق الظاهر ، فله النطق الثابت في النفس المستكن فيها ، وهو في بعضه أكثر وفي بعضه أقل . والإنسان أتم منه ، وبينهما بُعد في فهم الأمور والاحتياال فيها : فإنه وحده له قبول تعلم الصناعات الكثيرة واستعمالها . وأكثر الحيوان غير الناطق لا يعاني شيئاً من الصناعات وما كان منه يعاني صناعة ما ، فإنما يعانيها بالطبع لا بالإرادة . والإنسان لا تقوته معرفة شيء من هذه ، فإنه يشارك العنكبوت في النسج ، والنحل في البناية ومع هذا لا يفوته ما يعانيه المتألمون كالطب والنجامة والكهانة وإشفاء الأمراض والإخبار بما تحت الأرض وفوق السماء وقد استخرج بشدة حرصه على الفلسفة ووصل بها إلى الخيرات الإلهية . فكيف لا يكون من المكر الشنيع أن [٢٤٤] يغفل عن الأمر الذي به يقرب إلى الله تعالى ويقتي به في أفعاله . ويحمل أمر نفسه ويستسلم للبخت ؟! والقديما ، لما أرادوا إثبات رداءة الانتحاء إلى سحت لم يقتنعهم أن صوروا صورة امرأة ، وإن كان في هذا دلالة على نقص الفهم حتى جعلوا في يده سكاناً يمسكه . ووضعوا تحت رجله قاعدة كُرْبِيه وسلوه العينين^(١) . فدلوا بهذه الخصال على أنه لا ثبات له ولا تجري أمور على نظام . فيرفع المستحقين تارة ويحطهم تارة ؛ وكذلك يعمل مع غير المستحقين . والذي يمنحه هو سريع التغير . وقد تبع هذا المدبر الأعمى كثيرون بمن لا أدب له ، وعندما يسقطون سقوطه يدمونه . وقد يفارقون أتباعه ، وقد يعطبون عند سقوطه وهو لا يعطب ، بل يرم كما كان لأنه لازم لكثرة^(٢) ، ويضحك عندما يتوحدون . - وأما الحكمة وأصحابها فبالعكس من ذلك . وأتباع البخت تراهم بطالين متعلقين بالأمال ، يجرون مع البخت . وبعضهم أقرب

(*) عن المخطوط رقم ٢٩٠ أحلاق نيمور بدار الكتب المصرية .

(١) إلهه اسحت عند الرومان كانت تدعى Fortuna وتناظر إلهة الحث Tuche عند اليونان . ويمثلها تصويرها مر . معصوه العيس تحمل في يدها سكان سعية (دقة) ومحت قدمها كرة . ومثل أحياناً ومعها قرن الوفرة ، أو سمه ، أو مؤخر سعية . ومن أشهر تماثيلها الباعة اثان في ألمانياكان

(٢) صر - الكرهه (!)

إليه . وبعضهم أبعد منه ، وأحوالهم متغيرة مختلفة ، ويتهون إلى شُرور كثيرة . وأما الجمع الآخر فكلّهم بحالٍ حسنة يعانون الصناعات ولا يحرون ولا يضطربون ولا يتقاتلون . وبعضهم أقرب إلى الحكمة [٢٤٥] من بعض :

فأولهم أصحاب الفلسفة والآداب . وبعدهم المصوّرون والتّجارون والنّاوون وأمثالهم - وبعدهم أصحاب باقي الصنائع . والكل مقلون بوجههم إلى الله تعالى ، عاملون بأوامره ، وله عناية بهم في البر والبحر وبالقربيين منه بالأكثر . فإن أرسطس كُسر في البحر فطلع إلى جزيرة فرأى شكلاً هندسياً فاستبشر أنه قد وقع لأناس لا لأغنام فحاططهم وطلب ما يحتاج إليه ، فأعطوه . ووجد من يسير إلى بلده فقالوا : هل لك ما تقول لأهلك ؟ فقال : قولوا لهم : ليكن ما تكسبونه وتقتنونه شيئاً إذا كُسِرتم في البحر وطلعتم . طلع معكم ولم يمكن أن يضرّكم بل وينفعكم : فإن كثيرين يَمَنُّ غاية مقاصدهم المال لما وقعوا في مثل هذه الشدائد عمدوا إلى ذهب أو فضة فعلقوه على أيديهم أو شدّوه في أوساطهم . فكان ذلك سبباً لتلفهم وذهابه منهم ، فكيف لا يفهم محبّو المال أنهم إنما يؤثرون ويختارون من الحيوان الذي لا يُنطق له ما كان فيه فضيلة ما تأديبية ، كالخيل التي قد علّمت جودة المشي والعدو وسرعته ، والكلاب والطيور التي قد علّمت الصيد ، فإن هذه أثمر عند الدس من باقي الخيل [٢٤٦] والكلاب والطيور التي لم تؤدّب . وهؤلاء يعلمون عبدهم الصناعات وقد يعلمونهم بعض الآداب العلمية وينفقون عليهم مالاً ويمدّوهم ليحصل لهم مال أكبر ويعقلون أمور نفوسهم حتى يصير العبد بصناعته العملية والعلمية يساوي الآلاف^(١) من الدراهم وسيّده لو صار عبداً لم يساو واحداً من ذلك^(٢) ، ولا بعض ألف درهم بل ولا درهماً واحداً ، بل وقد نجد هذا الرجل لا يرضى أحدٌ يأخذه مخاً وليس في الحسب أمرٌ يعود نفعه على صاحبه إلا إن كان يحتاج إليه في منافسته في الخير فيقصد إلى أحصّ الناس به في التشبه ويجعل قنوته أقاربه ويرى أن من اشتهر نسبه بفضيلة ، فصيح به أن يكون حالياً منها أو مقصراً فيها . وبعض الحكماء ، لما عيّر بعض الناس بحسه قال : أما أنا فإِنما مدأ لنسلي في شرف الجنس ، وبما ارتفع حسي . فأما أنت فبك اتضع حسبك وعندك انقرض شرف جنسك .

وقد يعرض لمن اشتهر بالجمال أن يغفل أمر نفسه . فسييله أن يعلم أن الحميل إما يرى جماله وقتاً ما ، وأن الأمر جميل في كل وقت . وينبغي للإنسان أن ينظر إلى حال [٢٤٧] شبحوحته ويستعد لها .

(١) من الآلاف (!)

(٢) من واحد مه ذلك (!)

فقد بان انه ليس ينبغي لأحد أن يعتمد على كثرة مال ، ولا على شرف حَسَب ، ولا على حُسْن وجهال ، وَيَقْفَل - لشيء من هذا - أمر نفسه ، ويتهاون بتعلُّم الصناعات والصناعات التي ينبغي ان يتعلم هي التي الغرض فيها تدبير مصالح الجماعة ، لا كمهنة من يرتقي على خشبة طويلة ، ويمشي على حبل . وأخاف عليكم من مهنة المصارعين التي قد تكسب المذائح والكرامات العامة . وأقول إن جنس الناس مشارِك للملائكة في أنه ناطق . فينبغي ان تكون عنايته بالأمر الأفضل وهو الأدب . فإن هو وصل إليه فقد استفاد أعظم الخيرات ، وإن فاته لم يَخْسِر ، إذ كان عجزه من أعظم الأشياء . فإن قصد الانقص ، - كالصراع مثلاً - فإن فاته كان ذلك خزيّاً له وعاراً عليه ، إذ كان قد عجز عن الشيء الناقص ؛ وإن ناله لم يَفْضَل البهائم ، فإنه لا يصل إلى أن يصير الأسد أو الغيل ، وكذلك ولا أن يعدو كالفرس والأرنب .

تمت والحمد والشكر لله دائماً أبداً

مختصر* من كتاب « الأخلاق » لجالينوس

قال :

الخلق حال للنفس داعية الانسان إلى أن يفعل أفعال النفس بلا روية ولا احتير .
وبين ذلك ان من الناس قوماً إذا فاجأهم الصوت اهائل ارتاعوا أو هتوا . وإذا رأوا أو
سمعوا شيئاً مضحكاً ضحكوا عن غير إرادة . وربما أرادوا الامتناع فلا يمكنهم . ولذلك
فحصت الفلاسفة عن الخلق : هل هو للنفس التي ليست ناطقة فقط ، أم يشوب الناطقة
مه شيء . وقد يستبين أن حركة النفس من غير فكر فيها يدعو إليه الخلق من شوق إلى
شيء ، أو هرب من شيء ، أو لذة ، أو أذى ، وما أشبه ذلك - يدل على أن الأخلاق
لنفس التي لا نطق لها .

وعلى مثال ذلك يدل ما ترى من الأخلاق في الأطفال وفي الحيوان الذي لا نطق له .
فقد نرى بعض الحيوانات جباناً كالأرنب والإبل ، وبعضه شجاعاً كالأسد والكلب ،
وبعضه دامك كالثعلب والقرد ، وبعضه ذا انس بالناس كالكلاب ، وبعضه وحشياً نافراً
من الناس [١٩٢] كالذئب ، ومنه ما يجب الانفراد كالأسد ، ومنه ما يجب الاجتماع
قطيعاً قطعياً كالخيل ، ومنه ما يجب الاجتماع زوجاً زوجاً كالقالت^(١) . ومنه ما يجمع العدا
ويعدّه لنفسه كاللحل والنمل ؛ ومنه ما يكتسب الغذاء يوماً بيوم كالحمام . ومنه ما يسرق
ما لا يتمتع به <العقاعق فإنه قد يسرق الفصوص والخواتم والدرهم والدنانير فيخنها
ولهذا قالت الفلاسفة لقدماء إن الأخلاق لغير الناطقة وأرسطو وغيره يرون أنه قد
يشوب النفس الناطقة شر من الأخلاق ، ولكن جلّها للتي^(٢) ليست ناطقة . وقوم
سآخرون قد قالوا : إن جميع الأخلاق للنفس الناطقة ، ولم يكتفوا حتى أضافوا إليها أيضاً
ما يعرض للنفس من الغضب والشهوة والفرع والعشق واللذة والحزن . والعيان شاهد على
بطلان قول هؤلاء . وقد بينت ذلك في الكتاب الذي وضعت في « آراء انقراط
وأفلاطن »^(٣) . وأوضح هناك أن للإنسان شيئاً به يكون الفكر ، وشيئاً غيره به يكون

(١) عن المخطوط رقم ٢٩١ أخلاق تيمور مدار الكتب المصرية

(٢) مرفها : اليمام وفي « لسان العرب » : « القلق والتقلق من طير الماء .

(٢) من التي

(٣) « كتاب آراء انقراط وأفلاطن » لجالينوس ، نقله جيش من الأعمش إلى العربية ، وتآلف من عشر مدلات (راجع

« انهرست » لابن الدبم ص ٢٩٠ - ١٤ - ١٥ بشره فلوجل) .

الغضب ، وشيئاً ثالثاً به تكون الشهوة ولست أبالي كيف [١٩٣] قيل في هذه الثلاثة أشياء في هذا الكتاب انها أنفُس مختلفة أو إنها أجزاء لنفس الانسان ، أو إنها ثلاث قوى مختلفة لجوهر واحد . فأما أنا فلإني أسمي في هذا الكتاب الشيء الذي به تكون الفكرة : « النفس الناطقة » و « النفس المفكرة » - كان ذلك الشيء نفساً مفردة أو جزءاً أو قوة . والشيء الذي به يكون الغضب : « النفس الغضبية » أو « النفس الحيوانية » . والشيء الذي به تكون الشهوة : « النفس الشهوانية » أو « النفس النباتية » .

ونظر في كل صنف من أصناف الأخلاق والعوارض إلى أي هذه الثلاثة ينبغي ان يضاف . ولنبدأ بتفصيل الفعل من العارض بإجمال فنقول انه ما دامت نفس الانسان باقية على حالها ، فتلک الحال بها كالمكون والهدوء . وإن تغيرت حالها توهمنا ذلك التغير كالحركة لها . ولأن الحركة منها ما يكون من نفس المتحرك ، ومنها من قبل غيره : والاولى سميناها فعلاً ، والثانية عارضاً ، كما إذا حرك أحد شيئاً من موضع إلى آخر : فحركة اليد فعل الانسان واليد ، وحركة ذلك الشيء عارض له . وهذا حكمها في حركة المكان . وأما في التغير فكما [١٩٤] لو مشى إنسان في الشمس فاسود لونهُ ، كان السواد عارضاً للبدن ، والتسويد فعلاً للشمس . فهذا معنى العارض إذا وُضع بإزاء الفعل . - وله معنى آخر اذا وُضع إزاء الشيء الطبيعي . فالطبيعي للشيء بمنزلة الصحة له ؛ وغير الطبيعي بمنزلة المرض العارض له . وقد يوجد شيء واحد يكون طبيعياً لشيء ، وغير طبيعى لآخر . والحركات التي تتحركها ، والنفسان البهيميتان اللتان في الانسان على غير اعتدال ليستا طبيعة للإنسان لأنها غير معتدلة . وما كان غير معتدل فهو خارج عن استقامة الصحة . وايضاً فحركات النفسين تضر بقوى النفس الناطقة . فالنفس الشهوانية مباينة لها وإما جعلها الباري في الانسان لكونها ضرورية في الحياة والتناسل . فإن من بطلت شهوته البتة ، اختار الموت على تناول الغذاء . وكذلك الجماع : فإنه لو لم تُصَف إليه لذة ، لم يستعمله أحد . وحال الجماع حال غلبة لا يمكن النفس الناطقة فيها فهم شيء ولا استنائه . ومتى حاوزت اللذة الاعتدال ، أضرت . وإصلاحها في تدبيرها وتحميد أوقاتها فعل النفس [١٩٥] الناطقة . والنفس الناطقة قد تفعل على انفرادها بلا معونة كمعرفتها بالحق وباتفاق الأشياء واختلافها . فأما تمنعها النفس الشهوانية من الافراط في الحركة ، فلا يمكنها دون أن تستنجد بالغضبية . فليس يقدر الانسان على كَف الشهوانية من حركة في غير أوقاتها أو على غير اعتدال ما لم يكن في نفسه الغضبية التي هي الحيوانية قوة وجلد . وجوهر هذه القوة التي يقوى بها الانسان على الصبر والثبات في الأعمال ، فيها أرى ، هو الحرارة الغريزية ، لأن حركة الحرارة الغريزية ، كلما كانت أقوى كان الانسان أحرك . وكما أن البرد يورث

الكسل والسكون والضعف ، كذلك الحرارة تورث النشاط والحركة والقوة على الفعل .
ولذلك صار الشباب والحمير يبعثان على الحركة والبطش ، والشيخوخة والأدوية الباردة
يورثان الكسل والضعف ، ؛ فإن عمادى بهما الزمان أبطلا الأفعال والحركات

وقياس النفس الغضبية عند الناطقة قياس الكلب عند القنّاص ، والمرس عند
المرس . فإياها وإن أعاناه على إرادته^(١) ، فربما تحركا في غير الوقت الذي يحتاج إليه
وعلى غير المقدار الذي ينبغي . [١٩٦] وربما أضرا^(٢) به وربما عقره كله ، ورت
جمع به فرسه ، فوقعا في هوة يهلكان فيها معاً . فتحديد أوقات حركاتهم وتقديرها هو
فعله ، وانقيادها لإرادته هو فضيلة لها . وفضيلته هو هي من حذقه بصعة انقيص
والعروسية وسهولة انقيادها . وصلاحها يكون بطول تأديبه لها . وليس كل كلب
وفرس موافق للتأديب ، لأن منها جوحاً ممتنعاً يحتاج في تأديبه إلى زمانٍ طويل وعده
ممتدة . وقد يكون القانص والفارس غير عارف ، فيحتاج إذن أن تكون الباطفة محتة
للجميل مشتاقة للحق عارفة باتفاق الأشياء واختلافها ، وأن تكون العصبية سسة
الانقياد ، وأن تكون الشهوانية ضعيفة ، وكل شيء يتحرك بحركاته ويعمل أعماله
التي هي له فإنه يقوى . وإن سكن عن ذلك ، ضعف . فمن اعتاد من صباه القصد
والعفة فشهوته معتدلة . ومن لم يكن يمنع نفسه شهواتها ، من صيام ، ولا يقمعها ،
فإنه يكون شرهاً . فالأدب يُكسب الشهوانية : السلاسة ، والغضبية : الضعف .

والنفس الغضبية ليس تنقضى قوتها بأدبها لكن الأدب يكسبها [١٩٧] سلاسه
الانقياد وأظن أن من كان في غاية الجبن والشرّ بالطبع ، لا يصير لأدب في غاية
الشجاعة و (العفة) . وحالات نفس الانسان المدحوة تسمى : « فضيلة » ، والمدمومة
تسمى : « رذيلة » . وهذه الحالات تنقسم إلى قسمين : منها ما يحدث للنفس من بعد
الفكر والروية والتميز فيقال لها : « معرضة » أو « ظن » أو « رأى » ، ومنها ما تعرض
لنفس من غير فكر ، فيقال لها : « أخلاق » . ومن الأخلاق ما يظهر في الأطفال أول ما
يولدون قبل وقت الفكر ، وهو الوجع في البدن والغم في النفس ؛ ومن هذين يكون ، لأ
مع كل طفل تصوّر الشيء الموافق له والشيء المخالف له في وهمه ومحبة لما وافقه ونعص لما
خالفه ، ولهذا يطلب ما يوافقه ويهرب مما يخالفه . وهذه الأشياء موحودة منطبع للحيون
الذي لا ينطق له ، أعني أنه يحس بما يعرض لبدنه ، ويتوهم بعضه موافقاً له ، وبعضه

(١) كذا في المخطوط ، وربما كان صوابه : مراده .

(٢) من : أضرا به

مخالفاً له . ، ويشناق لما يوافقهم ويرب عما يخالفه . وإذا صار الصبيان إلى السنة الثانية ، فإن بعضهم يريد أن يضرب يديه ورجليه من ظنّ أنه قد آذاه . وهذا يدل على أنهم قد صار لهم - مع توهّم ما وافقهم - توهّم الأسباب الفاعلة لذلك [١٩٨] وصار لهم أيضاً مع ذلك شهوة الانتقام لمن آذاهم والحبّ لمن دفع عنهم ما يؤذيهم ، فإنهم حينئذ يسمون ويضحكون للدايات ويريدون ضرب وعص من آذاهم .

وهذا العارض هو المسمّى غضباً ، وتعرض معه للعنين حمرة نارية ، ولجميع الوجه حمرة وسخونة وامتلاء . فقد تبين أن شهوة الانتقام من المؤذي طبيعية في الناس غير متعلّمة . كشهوة الحرب مما أوجع وشهوة الميل للذيذ ، فإن الصبيان لم يفكروا فأروا أن الانتقام من المؤذي صواب ، بل ذلك فيهم بالطبع كالميل إلى اللذيذ والحرب من المؤذي .

فإذا صار الصبيان إلى السنة الثالثة ، تبيّن فيهم آثار الحياء والفحّة . فترى بعضهم ينجل ولا يرفع نظره في وجه من يلومه على فعل ما قد نهى عنه ، ويُسّر بالمذح . وبعضهم بالصد . وهذا يظهر في الذين لم يؤذّبوا بقُدّ بضرب وخوف . ومن كان يحب الكرامة فإنه يمتثل المشقة فيما يرجوه المذح . وإذا كان هذا يحب الكرامة حبّاً طبعياً ، لا خوفاً من شيء محسوس ولا طلباً لشيء محسوس ، فهو يُفْلَح . ومن كان بالصدّ من هذا ، فليس يفلح ولا يتعلّم ، ولا يقبل أدباً خلقياً ولا كتابياً .

ومما يدل أيضاً على أن بعض [١٩٩] الصبيان يميلون ، بلا فكر ولا عزيمة رأي ، إلى الفضيلة وبعضهم إلى الرذيلة أنا قد نرى أنه قد ينال أحدهم الأذى من يلاعبه فيرى بعضهم يرحمه ويُعِينه ، وبعضهم يضحك عليه ويفرح به وربما ساعد وشارك في أذنبه . وقد يرى بعضهم يستخلص بعضاً من مصاعب ، وبعضهم يدفعون بعضاً إلى المواقع المهلكة ، ويبخسون ويعصون ؛ وبعضهم يعطون بعضاً بما في أيديهم ، وبعضهم لا يسمحون بشيء مما في أيديهم . ومنهم من يحسد ، ومنهم من لا يحسد . وهذا كله قبل التأدّب

وبالجملة فليس يوجد شيء من الأفعال ولا من العوائد ولا من الأخلاق في الإنسان إذا استعمل إلا وقد يوجد فيه في وقت صباه . فقد بطل أن تكون جميع العوائد بالرأي والفكر ، لأن ما يكون بالرأي والفكر لا يكون عارضاً ، لكنه يكون إما طناً صادقاً أو كاذباً ، وإما معرفة . وأما العارض فإنه حركة بهيمية بلا فكرة ولا روية ولا عزيمة رأي . وليس هذا موضع المناظرة في هذه الأشياء . لكني أجد أصل كل ما أفحص عنه في هذا الكتاب بما يظهر في الصبيان الصغار ليكون تمييز الحركات البهيمية المحصنة عما يحاطه [٢٠٠] من الظنون التي للنطقة وآدابها أسهل . وذلك من أنفع الأشياء لمن أراد أن

يكسب الأخلاق المحمودة ويصرف نفسه من الأخلاق الرديئة لأن من الناس من يعيش مع ما وافقه بالطبع ، تاركاً لما خالفه بغير روية . ومنهم من صار إلى الروية والتفكر في طابع الأشياء ، فرأى أن الرأي الموفق اتباع ما وافقه بالطبع وترك ما خالفه ، أو خلاف ذلك . فصارت سيرة كل واحد من هؤلاء من ذلك الوقت وانقياده للأفعال في سائر عمره بميل الطبع وبالرأي المكتسب . فإن كان ممن ظن أن اللذة بالمطعم والمشرب وكل ما تنال معرفته بالحس خير ، يصاعف بذلك ميل نفسه الشهوانية الطبيعي إلى اللذة . وإن كان ممن ظن أن الرياسة خير ، يصاعف بذلك ميل نفسه الغضبية الطبيعي إلى غلبة الناس والتروؤس عليهم . وهذه الزيادة في الميل الطبيعي تميل عن الانسانية إلى البهيمة . فاما من رأى أن معرفة طبيعة كل ما في العالم خير ، فإنه يزيد بذلك في ميل نفسه الناطقة إلى المعرفة البرهانية والحق ، ويتبع ذلك الزهد في الكرامة والشهوة والرياسة والسلطان ورفض لذة الجماع والمطعم والمشرب [٢٠١] والفنية وسائر ما يلتذ به الذين ذكروهم من قبل

وينبغي أن نتكلم فيمن قد جاوز سن الصبيان إلى أفعاله وإلى أسبابها . فبك نجد سبب بعضها : الخلق ، وسبب بعضها : الرأي . أما ما كان منها من طبع أو عادة فسببها الرأي . والآراء الرديئة متى كشفت خطأها ببيان أبطلتها من النفس وإن كانت من طبع أو عادة فهذه الأقوال تكسرهما . وأما إبطاها البتة ، فلا يكون بعادة دائمة لأشياء بقيمها الانسان في نفسه ، وأشياء يقلعها دائماً في كل يوم . فما أنا واضعه فيما بعد . لكن قياس الصبي في اصلاح أخلاقه إلى الشيخ كقياس الشجرة أول ما تنبت ، إليها بعد كمالها : فإنها في الأول سهلة الميلان إلى ما تميل إليه ، فإذا أكملت عسر نقلها عن حالها وربما لم يمكن . ولذلك نرى الناس وقت شيخوختهم على الحال التي كانوا عليها وقت شببتهم ، وربما زادوا فيها .

< علامات الأخلاق >

وينبغي أن أضع علامات الأخلاق . وأبتدئ من خلقة الحرد^(١) ، والعصب وقد قيل إن اختلاف الحرد والغضب بالقلة والكثرة . وقوم قالوا إن الحرد يكون من الاسان [٢١٢] على أهل محبته في غلط كان منهم وتفريط . والغضب يكون منه على سائر الناس . وبذن ليس العصب على أهل المحبة بغضب محض ، لأنه لا بد للانسان أن تخمه إساءة من أحب فحالت غضبه غم . ومن استعمل الغضب مع فكر ظهر منه الوقار . ومن يستعمله

(١) حرد عليه حرداً وحرداً (يسكون الراء ويفتحها) غضب - فهو حرد وحارذ وحردان لكنه هنا يجعله خاصاً بالغضب

بلا فكرٍ ظهر منه التهور . ومن خواص الغضب : الصباح والتهدد . فأما النجد^(١) فليس كذلك ، لأن عقله لا يغرب عنه في تلك الحال ، لذلك لا يتهور فيلقي بيديه سلاح الأعداء كما يفعل السبع ، بل إنما يفعل ما ينبغي : فإن أراد القتال استعمل صناعة الحرب وآلاته ، وإن أراد الصراع ، استعمل صناعته . وكذلك كل واحد من سائر الصناعات التي يحتاج فيها إلى الجلد والبطش يستعمل الصناعة الموافقة لما يريد إذا كان مع غضبه فكرٌ يقدر به أموره . فإن علب الغضب حتى يزيل الفكر ، لم يحضره ما يحسن من الصناعة التي يقاوم بها ما أعصبه ، والغضب الشديد ليس يبعد من الجنون . فكيف يكون من أعراض النفس السطوة ؟! والفكر يبطل إذا عرضت هذه الأعراض ، لا سيما إذا كانت قوية . والحلاف يرى [٢٠٣] النجد والتهور ، مع عموم حركة الغضب لهما وقوتها فيهما أن حركة الغضب في التهور غير معتدلة ولا مقدرة بالفكر ، وفي النجد : معتدلة مقدرة بالفكر . والسجدة يكون معها الحلم والحياد . والتهور يكون معه الطيش والقحة . والتهور في الحرب إما أن لا يكون أقام في نفسه أمراً جميلاً يقصده ، وإما إن كان قد تقدم فأقام ذلك في نفسه ؛ فقل بطل ما أقام في الوقت الذي صار فيه إلى التهور . ولذلك يذهب حياء هؤلاء ويصيرون إلى أن لا يعابوا برئيسهم ولا يفهموا قوله ولا يسمعوا أمره في حال تهورهم . فالنجد تكون من قصد النفس الناطقة إلى الجميل ومن حسن انقياد النفس الغضبية لها إذا كن لها في طبيعتها حيلٌ لتي تقاوم بها الأشياء الهائلة . والتهور يكون في الحرب إذا لم تقصد النفس السطوة إلى الجميل ، وكانت النفس الغضبية على حالٍ لا يهولها ما يهول مثلها سائر الناس

وصفاً بقصدان إلى الجميل بلا فكر ولا تثبت : أحدهما بظن صواب ، والآخر بظن خطأ . وثلاث بفكر : أحدهما بظن صواب والثاني بظن خطأ ، والثالث بمعرفة . فأصناف الأخلاق في الجسارة تشبه بعملها حالاً واحدة طبيعة للنفس العصبية بها يكون [٢١٤] الإنسان جسوراً ، ويلزمها الاختلاف من قبل حالها في النفس الناطقة فمن جسر على غير معرفة ولا عزيمة رأي لا يقال له : نجد . لكن إن كان إقدامه بشيءٍ خطر في وهمه أنه حيلٌ عن غير تثبت ، قبل إن له محاماة . ومع زوال الجهل بالشيء الذي يظن به أنه شر يزول الفرع منه . كحال الإنسان مع الحيات التي لا تؤذي . وكذلك يعرض لبعض الحيوان الذي لا نطق له أن يخاف من بعض في أول ما يراه ، كما يعرض للحيل إذا رأت الحمال والفيلة ، حتى إذا عرفت بالتجربة أنها لا تنال منها مكروهاً ، لم تخفها . وأما الشيء الذي لا يخاف إذا رُؤي ، فليس يحتاج في الإقدام عليه إلى جسارة ، لأن النجدة إنما تكون

(١) نجد (منع صم) الرجل ساجدة وسجدة كان ساجداً في تعبر غيره فهو نجد وسجد ، وسجد وسجد وسجد وسجد

والخوف من الشيء قائم إذا حمل الانسان عليه لتوهمه ان ذاك أجمل ، لأن الشيء الذي يكرهه ويُحجم عنه بالطبع ضربان : أحدهما هو الذي يرى أنه شرٌ ، والآخر هو الذي يرى ابه قبيح . والنجدة في توقي القبيح أكبر من الشر . والجبن بالعكس . فالأول كالذي يؤثر الموت على الهزيمة في الحرب ؛ والذي يحتمل العذاب على أن يكذب على صديقه . وقد وُجد هذا في بعض العبيد مع مواليتهم وإن [٢٠٥] كانوا لم يؤدّبوا . فبدل هذا على أن محبة الجميل موجودة بالطبع في بعض الناس ، وعلى أن محبة الأفعال الجميلة في محبي الجميل من محبة اللذة في المؤثرين لها . وهنا يبطل قول من يقول إن الجميل إنما هو اصطلاح الناس فقط . وقد قيل إن بعض الأفعال الجميلة - وهي ما قصد به غاية من غايات الخير ، كحال اللذة أو السلامة عند قاصديها في إثارة ما يؤدي إليها ولو كان فيه أذى .

فأما من رأى أن الخير هو الفضائل والأفعال التي تكون عنها ، وأن الشر ضد ذلك ، فلا يرى أن الموت والألم شرٌ . فيتبني أن يكون يهرب من الشرِّه والتهور والخور والحش ، وأن يسكن إلى العفة والنجدة والعدالة والفهم . وينبغي أن يسمى من يفرغ من الجبن : شجاعاً . وهذا هذر . فطبيعة القبيح غير طبيعة الشرِّ في الوجود . وكذلك طبيعة الجميل غير طبيعة الخير ، فكما أن اعتدال الأعضاء يولد الجمال في الأبدان ، كذلك اعتدال الأنفس في الانسان يفعل الجمال الذي للنفس . والاعتدال في الأنفس والبدن في وجهين : أحدهما الحال الذي قد يوجد لهما وهما لا يعلنان الأفعال التي تكون بتلك الحال ؛ [٢٠٦] والآخر في الأفعال التي تكون لهما عند الفعل . والجمال والقبح يجلان من النفس عمل الجمال والقبح من البدن . وأما الخير والشرِّ فإنهما عند النفس بمنزلة الصحة والمرض عند البدن . وكما أن القبح مكروه للبدن ، كذلك هو للنفس . وقبح النفس هو الجور لأن الجور قبح الأنفس الثلاث وأما فساد سائر الفضائل ، سوى العدالة ، فإنها قبح بعض الأنفس الثلاث دون البعض . ومن اختار ان تكون غايته اللذة ، لا الجميل ، فقد اختار أن يكون بمنزلة مختزير على أن يكون بمنزلة ملاك . وذلك أن الملائكة لا تقتنض ولا تناسل لأن جوهرها باقي على حال واحدة . وأما أبدان الحيوان فلأنها تتغير وتفسد جعل البارئ لها شهوة الطعام والتناسل . لتبقى بهما . وتخلط بالشهوة اللذة لتكون داعياً إلى تناول ما يحتاج إليه . فمن كان في طبعه وفعله أن يجعل هذه اللذة غايته ، فهو بمنزلة الخنازير . ومن كان طبعه حب الجميل وفعله فقد اقتدى بسيرة الملائكة . ولذلك استحق هؤلاء أن يُسموا : « متألهين » ، ويستحق أصحاب اللذات أن يُسموا : « بهائم » . فالأشياء المرغوب فيها هي الخير والجميل ، والمهروب منها هي الشرِّ والقبيح . فيجب إذا [٢٠٧] كان الفعل خيراً وجميلاً أن يختاره الناس كلهم ، وإذا كان شرّاً وقبيحاً أن يكرهه جميعهم . وهذا مُنتقى

عديه . وأما إذا اختلف ازدواج هذه الأربعة فقد اختلف الناس فيها : فمنهم من اختار ما يطر أنه جميل على ما يظن أنه خير ، وهذا نجد ، وعكسه جبان . فينبغي أن يعود الانسان نفسه الباطنة بحبة الجميل ويملكها أمر نفسه الغضبية . فإن كانت جسورة بالطبع والأدب ، يكسبها السلامة والانقياد ؛ وإن كانت عديمة الجسارة فهي تصير خيراً مما كانت ؛ ولا يمكن - تصير إلى حال النجدة ، لأن القوة لا يكسبها الضعيف بالرياضة كما يكسبها القوي ، كما نلاحظان المسقاة التركيب التي لا تصير بالتدبير والرياضة إلى حال الصحة والقوة ، كسب لأنفس .

[] تمت المقالة الأولى
ولله الحمد والشكر دائماً

من المقالة الثانية

قد تكلمنا في النجدة والجبن ، بعد الكلام العام في الأخلاق . وفي هذه المقالة جعل الكلام في الأخلاق التي تكون من النفس الشهوانية التي في الكبد ، وهي النباتية التي تغدو أبداننا وتنميتها وتحفظ حياتها عليها وتولد البذر لبقاء التناسل [٢٠٨] للحيوان والنبات . ولأن الحيوان أرطب ، فجعل بزره مثله ؛ ولأن النبات أبيض ، فجعل بزره مثله . ولا بد من ترطبه عند ما يلقى في الأرض التي لا بد وأن تكون على اعتدال الرطوبة . وكل مغتذ فهو يجتذب الشيء المشاكل له في مزاجه ثم يشبهه^(١) بذاته ويلحقه بها والباقي الذي لا يشبه به تشبهاً تاماً فإنه يكون فضلاً^(٢) ، ومحتاج إلى قوة تدفعه . ففيه إذن قوة تفرق ما بين المشاكل وغيره ، فيقبل المشاكل له ، ويترك المخالف له . ومنه يولد فيه البذر كما تولد الفضول ، لأن البرر في الحيوان والنبات فضل لكن ليس كمسائر الفضول غيره ، أعني : البول والبراز والبصاق وغيره ، لأن توليده ليس كتوليد هذه الفضول . فإن المني توليده من دم حيد . وجميع أعضاء البدن الأصلية إنما تغتذي بما هو في طبيعته مثل المني . وتولد المني في الحيوان ليس يكون فيما هو في السوق^(٣) ، ولا فيما قد هُرم . وإنما يتولد فيما بين هذين الوقتين . وأكمله ما كان في وسط الأسنان^(٤) كلها ، والذي قبله وبعده^(٥) أقل كمالاً في القوة والمقدار

ويحتاج المني ، كما تحتاج سائر الفضول ، إلى القذف . ولذلك يضطر الحيوان إلى الحركة المعينة على قذفه [٢٠٩] التي بها يشارك البهائم وأرى^(٦) أن جميع الناس يرون هذا بالعقل . فإنهم يمدحون ويتعجبون ممن استهان بالجماع والمطعم والمشرب والطيب ، وبالجملة أسباب لذات الدنيا ووهبه عمره كله إما لأفعال النفس الناطقة ، كسقر ط وفلاطن وغيرهما ؛ وإما لأعمال السياسة التي اختيرت بمحبة الإنسانية^(٧) والعدل لجمع كثيرين ، كما فعل سولن^(٨) وغيره ممن رَضِيهم الناس لوضع النواميس ؛ ورأوا أن يقتدوا

(١) شبهه - بجوله بالتحليل assimile

(٢) لبراز

(٣) السوق مصدر سبق (من باب نصر) سوفاً ارتفعت أعضائه . والمقصود هنا من دم قبل شبع

(٤) جمع من دم

(٥) من وأصل

(٦) من : رأى

(٧) الإنسانية humanité

(٨) سولون Solon المشرع الأثيني ، ولد حوالي سنة ٦٣٩ ق م .

سيرتهم لم أعجبهم من فضلهم . وأسماءهم مشهورة من نوايسهم التي تستعمل إلى هذه الغاية في مدن كثيرة .

ومن خيار الناس صنف ثالث يستعمل الوجهين جميعاً ، أعني النظر في الطائع ، المسمى : « حكمة » والنظر في السياسة .

وكما تميل الناس إلى اللذة ، من قبل أنها إحدى القوى التي يكون بها تدبير ما يقيمهم ، كذلك يميلون إلى القوة الأخرى التي هي فيهم ، كالقوة التي في الملائكة . وهذه يعشون من أهل الفضل ويمدحونهم بالظهر ويعظمونهم كالموالي . فإذا كانت سيرة القوم الخيار محمودة عند من اختاره وعند سائر الناس ، وسيرة من اختار الاستمتاع باللذات [٢١٠] غير محمودة عند من اختارها وعند سائر الناس ، فقد تبين أن ميل الناس إلى الحميل بالطبع كبير . والحميل هو الفضائل والأفعال التي تكون بالفضائل ، ولا يخرج عن هذا إلا آحاد جم غلبت عليه القحة أو هو غيبي في الأمور ، أو هو سبغي النفس . ومما يوضح ذلك أنك ترى أصحاب اللذات حرصاً على ستر ما هم عليه ، ولا سيما وقت تناول لذاتهم ، فلو كانت ممدوحة لم تكن مستورة . ولو كانت هذه اللذات هي الخيرات لكاد أعظم اللذات هي أعظم الخيرات . وإن كانت هذه هكذا ، فما بالهم يستودعون الظلمة أعظم الخيرات ، وليس يفعلون كذلك في باقي الخيرات التي هم معترفون بأنها خيرات؟! وما العلة التي صار لأجلها تفرُّ للناس وتنفر نفوسهم من المجاعة ظاهراً . ولو قل حيائهم من سوى هذا فليس ذلك إلا لأن قوى النفس الملكية التي فيهم ، وإن كانت غير مرتاضة فإن فيها نسبة ترى بها جمال الفضائل وسماجة اللذة بروية خفية . فإن هي قدرت على أن ترى ذلك روية بيّنة أبغضت اللذات ، حتى ان الإنسان يسير مستحيماً من نفسه إذا تعدد للذات ، فضلاً عن أن يستحي من غيره . وليس بعجب أن يكون [٢١١] بعد ما بين الناس من الخلاف من الأخلاق والسير ، على أن قوى أنفسهم واحدة - يبلغ إلى أن يكون بعضهم شبيهاً بالملائكة ، وبعضهم شبيهاً بالخنازير والدود . وذلك أنه لما كان تمثيل القوى المختلفة التي في النفس للإنسان تمثيلاً متضاداً ، جعلت كل واحدة من أمرها على خلاف ما علمه من أمر القوة المخالفة لها في أخلاقه . وذلك ان القوة الشهوانية لا روية لها ولا تمير ، فلا تعرف الأفعال الجميلة ولا بالسيرة الملكية لأنها إنما تتعدى للذة فقط وإنما تهرب من لأدى . وأما النفس الناطقة فعلى ضد حال الشهوانية ، لأنها تؤثر معرفة الأشياء ، لا سيما في معرفتها أحمل وتستحي من أسباب اللذات وتسترها وتجاهد القوة الشهوانية ، وهذا نفس أثر خورع على أخذ الخير من غير الوجوه المستحبة ، وكما يتمتع الإنسان من شرب ماء بارد يذهب الحُمى إذا علم أن الماء يضره . وهكذا يفعل في مجاذبة النفس شهوانية

لها . ، يطلب الجماع . إذا رأت أن في ذلك مضرة كبيرة للبدن أو للنفس . وهدد الجهاد أعان الإنسان بالنفس الغضبية ، فيها تستعين نفسه الناطقة على قمع [٢١٢] شهوية ومنع حركتها الزائدة .

ولنذكر الأشياء التي يشتاق إليها ويشتبهها كل واحد من هذه الثلاثة : النفس . التي جميع الناس مطبوعون على شهوتها ، ويخالف بعضهم بعضاً بكثرة الشهوة . وقتها . كما أننا نرى الناس في أعضاء أبدانهم إذا قيس بعضهم إلى بعض على مثل هذه أحد . وبه متساوون في وجود الأعضاء لهم ، يختلفون في أفعال أعضائهم بالشدة والضعف . وبه بعضهم حادّ البصر والسمع ، وبعضهم قليل البصر ثقيل السمع ، وبعضهم فصيح في كلامه ، أي مبين في جميع أجزائه وحروفه ، وبعضهم أثلج وكلامه غير مبين . وبعضهم سريع العدو ، وبعضهم بطيؤه ، وبعضهم بين ذاك . ومنهم الأقرب إلى أحد لطرفين ، ومنهم الأبعد وكذلك نرى الصبيان يخالف بعضهم بعضاً في حالات نفوسهم مد ولادتهم في الشرّ ، والغيظ والقحة ، وأضداد ذلك . وكذلك في الصدق والكذب ، والفهم والبالادة والحفظ والنسيان . أما الفهم فهو يكون في النفس الناطقة فقط ؛ وهو قوة تنصر الاتفاق والاختلاف في جميع الأشياء . وميل هذه النفس إلى الجميل . وأما الغضبية ففيها الغضب ، لذلك سميت [٢١٣] بالغضبية . وميلها إلى الغلبة .

وأما الشهوانية ففيها قوة تغزو البدن . وميلها إلى اللذة . وهذه هي أصول الأخلاق .

وأما اختلاف أصناف الأخلاق فإنما يكون من قِبَل الكثرة والقِلّة في ميل كل واحد من الأنفس في مقدار قوتها الطبيعية . وينبغي أن نتصور أن النفس التي فيها كآه مركبة من ثلاثة أشياء قد قرن بعضها بعضاً كما لو ربط إنساناً بكلب أو جمار وحش ، فأحسن تدبير هذه الحال . فإذا توهّمنا ذلك ، وجدنا أنه يجب أن يستعمل كل واحدة من الأنفس الثلاثة ميلها وقوتها الخاصّة بها . ولا تخلو في ذلك من أن تكون متفقة ، أو متنازعة . أم لا تنفق فيكون بينها إذا انقادت اثنتان لواحدة . وأما التنازع فإذا أحبّت كل واحدة منهنّ شراً . أو اثنتان منهن . فإذا قويت إحداها وضعفت الأخرى انجذبتا على هوائها . وقد صار الزمان على استباعها لما يخصّها عاوناتها ، لا سيما الفكرية : فإنها تتلطف في ذلك بمعرفتها بما لا تعرفه الغضبية ولا الشهوانية وكذلك إذا قويت اثنتان وضعفت الأخرى ، اقتادها لأتواها . والمقصود استخدام الناطقة للغضبية [٢١٤] في قمع الشهوانية ، ورياضة الغضبية للانقياد للناطق .

وقصد ذي الفضل أن يصنح أولاً نفسه ، ثم من بعد ذلك نفوس غيره من قدر عليه من الناس كافةً الأقرب فالأقرب : أهل المنزل ، ثم أهل النسب ، ثم أهل المدينة ، ثم الناس كافة - بتعليمه إياهم بالقول ما ينبغي أن يفعلوه ، وتصويره نفسه بما تفعل قدوة لهم . والخال التي بها يصلح ذو الفضل أمر منزله هي الخال التي بها يصلح منازل غيره من أقربائه وأصدقائه وأهل مدينته ومن أمكنه . واعلم أن كل أحد يكره أن يتسبب إلى الشره والجور والجهل ، ويسره أن يوصف بالعفة والحلم والفهم . لكنهم إنما يؤثرون من قبل استصعاب المجاهدة والرياضة وطلب اللذة والبطالة . واعلم أن البدن إنما قرّب بك ليكون لك آلة للأفعال ، وإن النفس الشهوانية إنما جعلت فيك من أجل البدن ، والغضبية لتستجد بها على الشهوانية . وكما أن إنساناً لو قطعت يده ورجلاه وبقي أعضائه التي يمكن أن يبقى بعد عدمها حياً باقياً على انسانيته لبقاء فكره وعقله - لكان باقياً إنساناً . كذلك إذا أمكن أن يبقى حياً عاقلاً بعد عدم جميع أعضاء بدنه وقد [٢١٥] يعوي^(١) مع تعويهِ من البدن من النفس التي تغذو البدن . وإذا كنتَ إنما أنت إنسانٌ بالنفس الناطقة وقد يمكن يُقال بها - دون الشهوانية والغضبية - حياً عاقلاً ، ولو خلت منها لما كان يعرض لها سوء السيرة - فينغي أن تستخف بأفعالها وعوارضها . فإن كنت إذا تخلصت من هاتين النفسين مع تحلصك من البدن تقدر أن تعقل وتفهم كما قال حُذّاق الفلاسفة عن حال الإنسان بعد الموت - فاعلم أن سيرتك بعد تحلصك من البدن ستكون كثيرة الملائكة .

فإن لم يكن بعد صَحّ عندك أن العقل الذي فيك لا يموت ، فلا أقل من أن تلتمس - مادمت حياً - أن تكون سيرتك شبيهة بسيرة الملائكة . ولعلك تقول : إن ذلك غير ممكن . وأنا أوافقك على هذا ، لأنه لا بد لك من أن تأكل وتشرب . ولكن كما أنه لو كان يمكنك أن تعيش بلا طعام ولا شراب لكنت تكون ملاكاً ، فكذلك إن أنت اقتصررت على ما لا بد منه في حياة البدن ، قربت أن تكون ملاكاً ، فالأمر إليك في إكرام نفسك بمشابهة الملائكة ، أو إهانتها بمشابهة البهائم . وقد قيل إن رجلين أتيا في وقت واحد لبائع أصنام . فسأوماه [٢١٦] لصم من الأصنام المنسوبة إلى هرمس . وكان أحدهما يريد أن يجعله في هيكله ليذكر به هرمس ، والآخر يريد أن ينصبه على قبر ليذكر به الميت . ولم يتفق لهما شراؤه في ذلك اليوم . فأخراه إلى الغد . فرأى صاحب الأصنام في تلك الليلة في منامه أن ذلك الصنم يقول له : « أيها الرجل الفاضل ! إني من صنعتك الآن قد استفدت صورةً تنسب إلى كوكب . فليس اسمي الآن كما كنت ، لكن اسمي « هرمس » . والأمر إليك الآن أن تجعلني تذكرةً لشيء لا يفسد ، أو لشيء قد فسد . فهذا قولِي لمن قصد النظر في أمر نفسه ،

١١. نصّ النص في المخطوط ع صغيرة لتوكيد أنها عين .

وله زيادة على الصنم بكونه لا يتصرف في ذاته غيره لأنه حرّ مالك إرادته . وما أَوَّلَى من كن
هكذا بأن يضع نفسه في أعلى رُتب الكرامة . ولا كرامة أعظم من مرتبة « الافتداء »^(١)
حسب الامكان البشري . وهذا يكون بالاستخفاف باللذات حصرة وإشـ
الجميل .

ومن الفضائل فضائل إنما هي للإنسان ولا تليق بالملاك ، لأنه لما كان غير مـ
عداء وتاسل ودفع آلام ، لم يحتاج إلى فضيلة ضبط النفس عن الشهوات . ومن تكـ
شهوة اللذات ، فليس يكون فيه قوة الغلبة لها . وأما [٢١٧] الإنسان فالأذى وسـ
رمان لها قل جميع العوارض ، لأنه يفرّ من الأذى ويميل إلى اللذة ، منذ طفولته . وسـ
ليست هي العاية المقصودة . ولكنها كالمصيدة للإنسان بجذبه إلى الوقوع فيها به قوامـ
واللذة هي غاية النفس الشهوانية ، لا الناطقة ، ولا الغضبية على رأي بعضهم ، وليس
كذلك . فإن غاية الشهوانية حياة البدن . ولذة الطعام والجماع بمنزلة الطعام الذي يُحـ
المصيدة ليصاد به الحيوان ؛ فليس هو بغاية ولا ثمرة ولا خير حقيقي ، لا للمس الساتية ولا
لغيرها ، لكنها كالمصيدة للنفس التي لا فكر لها . فأما النفس الفكرية فليس تحري أفعـ
على اللذة كحال الصبيان والبهائم ، بل بتمييز الأمر الأجود . فإن الإنسان العاقل ليس يـ
يأكل إذا جاع ، بمنزلة الحيوان الذي لا فكر له . لكنه وإن لم يجع ثم احـ
العداء ، تناول طعاماً ؛ وإن جاع ثم لم يكن ذلك وقتاً صالحاً لتناول الطعام ، أخره
وكذلك حاله في الشرب والجماع .

والنفس النباتية تبغض ما ليس بلذيذ ، لأن مجرى عملها هو على اللذة والأذى .
وإذا كان الطعام غير لذيذ ، عاقته وساء هضمها له ، وربما قذفته بالقىء . وإذا [٢١٨]
كان لذيذاً اكتنفته^(٢) وجاد هضمها .

تمت المقالة الثانية .

والمجد والشكر لله دائماً

(١) هذه الجملة هي تعريف الفيلسوف عند أفلاطون (راجع محاوره « سيموس » ١٧٦ ب) وقد رددها كتب مد حل الفلسفة في
لاسكندرية في القرون الخامس والسادس (بعد الميلاد) كما يرى في شرح «اموس على « اساغوجر » «دوريموس د» د
الكندي (« رسائل الكندي الفلسفية » ط ١ ص ١٧٢) راجع كتاباً (بالفرنسية) « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ج ٢
ص ٣٩٦ ، باريس سنة ١٩٧٢ .
(٢) أي أحاطت به ، التهمت بحرص .

ومن المقالة الثالثة

وأما الانسان وسائر ما تَكُونُهُ في الأرحام فإنه وإياه ما دامت في التَكُونُ إلى أن تصير إلى حال كمال الخَلْقَةِ - فإنما فيه النفس النباتية فقط .

والحياء إنما هو هربٌ من المذَمَّةِ . ولا يكون إلا بإقامة القبيح والجميل في النفس . ومن أراد الطريقة المحمودة تلزمه اقامة الجَميل في نفسه ، وأن يقصده في جميع سيرته .

والجميل والقبيح في النفس الناطقة بمنزلة الأذى واللذة في النفس النباتية . والنفس النباتية لا تقبل التأديب ولا تستقيم طريقتهما بالرياضة والتمييز ، ولا تصلح ولا تصبى إلا بالقمع فقط . وأما الناطقة والغضبية فلهما قبول الأدب والانتفاع بالرياضة فينبغي أن تراض هاتان لتقويا ، وتُعْطَلْ تلك لتضعف فإنها كبهيمة كثيرة الأفواه شديدة الطلب لما تشاهده وأما أضغ لك مثالا أبين كيف الضبط للنفس : تَوَهَّم قَنَاصاً وكلباً قد رابطا مع بهيمة قوية شرهة لتناول ما تراه وتصل إليه ، حتى إنها لقوتها ربما اجتذبت [٢١٩] القناص والكلب . والقناص يريد الصعود إلى موضع مُشْرِفٍ حَسَنٍ جداً ، والبهيمة تحاذيه إلى ما تُشْرُهُ إليه محاذبةً تمنعه مما أراد . . ففكّر القناص أنه يجب أن يحتال في زيادة قُوَّة له ولكلبه وفي إضعاف البهيمة . فرأى الحيلة أن يرصدها حتى تنام فينحى من حورها كل ما إذا شاهده أهاج شهوتها ، حتى إذا انتهت لم تجد إلا عشباً يسيراً يَسُدُّ جَوْعَتَهَا لا غير . ويرتاض ويروض كلبه بكل ما يزيد في قوتها . فإذا ضعفت وانكسر شرُّها ، عودها تقليل الطلب لمرادها حتى تبلغ من ضعفها أن تتبعه إذا جذبها هو وكلبه بتلك الرباطات حيث شاء . فإذا حدها إلى أن يصل هو إلى الموضع العالي الحسن ، وصل إلى فضيلة ضبط النفس .

والنفس الناطقة تقوى بالعلوم البرهانية . وينبغي أن يكون تعلّمها بتدريج . وكما أنه يعرض في البدن المَرَضُ والقبيح ، والمرض مثل الصرع ، والقبح من عبر مرض مثل الجذب^(١) ، كذلك يعرض في النفس مَرَضٌ وقبح : فمرضها كالغضب . وقبحها الجهل . وتولد الأمراض في البدن يكون عن تفاسد الأشياء التي منها يكون تركيب البدن واختلافها . لأن الصِّحَّةَ إنما هي اتفاق هذه الأشياء وتسلمها [٢٢٠] . وابقض إذا كان بخلاف الحُسْنِ ، فكونه بعدم^(٢) ما به يكون الحُسْنِ . وإذن حُسْنُ البدن يكون باعتدال

(١) أي الهامش لعله الخرب

(٢) من - بعد . وهو تحريف ظاهر .

أجزائه . فقبجه يعلم اعتدالها يكون . وحركات البدن أيضاً منها حسنة التقدير باعتدال ، ومنها قبيحة التقدير بعد اعتدال . وكذلك أيضاً أفعال النفس إذا كانت حركات لها . فإنها إذا أصابت غرضها التي تقصد له . وهو معرفة الأشياء - كانت معتدلة حسنة ؛ وإذا أخطأت كانت مضطربة غير معتدلة .

فجمال النفس بالمعرفة ، وقبحها بالجهل . وأما كثرة حسناتها وقلته فبحسب عظم شرف الأشياء التي تعرفها وقلّة شرفها واستقصاء المعرفة وتقصيرها . وأما كثرة قبحها وقلته فيكونان عن أضداد ذلك . فلأن الصحة من الأشياء المتقدمة في الشرف ، تكون صناعة الطب أحسن من صناعة عمل السفن ، وطب من كان أعلم كبقراط أحسن من طب من هو دونه . وإذا كان طبه أحسن من طبه ، فنفسه أحسن من نفسه . وقد كانت نفسه سليمة من العوارض : فقد جمعت مع الحسن : الصحة . وليس أمر حسن النفس كأمر حسن البدن لأننا نرى أنه ليس يلزم حسن البدن باضطراب صحة البدن لأن [٢٢١] حسن البدن ليس يعرف بالأشياء التي تمرض البدن . وأما معرفة النفس التي بها حسنها فتعرف العناصر التي منها تركيب البدن وتوليد عوارض النفس وتركيبها وتريدها . ويتبع معرفة ذلك استنباط مداواتها . فلذلك لا ترى نفساً حسنة بها مريض ، كما قد ترى بدناً حسناً جداً ، وبه مريض قوي . وذلك وجب من قبل أن النفس العاملة الجميلة تحفظ أولاً ذاتها على الصحة ، ثم تُعنى بالبدن لحاجتها إليه في أفعالها . وأما البدن فإنه لا يعلم ذات صحته فلا يمكن أن يحفظها .

وشرف النفس بمعرفتها اعظم الأشياء شرفاً المعرفة التامة .

والأشياء التي تعرف منها إنسية ، ومنها إلهية . فينبغي أولاً أن تروى قوة النفس التي نرى بها ما نعلم بالبرهان لتتمى . . ورياضتها : الهندسة ، وعلم الأعداد . وعنه الحساب ، وعلم النجوم ، وعلم الموسيقى . فإن هذه العلوم تزيد من قوة النفس وكمها . فإن ما يعلم من الهندسة وعلم العدد والحساب ثابت لا شك فيه ولا يحتمل كالتطويع وأشأهه والموسيقى يحتاج إليها في إصلاح رداءة النفس العضوية ورداءتها قسمين كالأشياء التي فضيلتها في الاعتدال . فإن كانت مطبوعة [٢٢٢] على الاعتدال . فليس تحتاج إلى الموسيقى . فإن النفس الناطقة تكفي في تأديتها بما تقيمه في النفس من احمين وإن كانت أشد قسوة مما ينبغي أو أشد قبحاً ، فإن استعمال ضروب من الطعام والإيقاع زماناً طويلاً يصلح تلك الأخلاق . فليقل بمن أراد رياضة نفسه الناطقة أن يبحث عن السبب الذي له صار بعض وزن الألفاظ والإيقاع والنظم يرقى النفس ويفتحها ، وبعضه

يهيئها ، ويقسّتها . ومنه صنف آخر يُصَيِّرُ النفس إلى حال القصد ، وكأنه يحفظه على حالٍ وسطي بين الحالين . وهذا الصنف من الوزن ومن الإيقاع ومن النظم هو الذي يستعمل في تسبيح الله وعند الذبائح .

والعلوم التي قدّمنا ذكرها ينبغي أن يعلمها الإنسان في صباه ، والموسيقى بعد ذلك . وإذا صار فتى ، فينبغي أن يأخذ في علم البرهان ويتعلّم ذلك يَمُنْ قد تأدّب بما ذكرناه .

تمت المقالة الثالثة
والشكر لله دائماً

من المقالة الرابعة

قد بينّا أصول علم الأخلاق . وينبغي أن نذكرها أيضاً في أوّل هذه المقالة ، لأن مضرة ما يُجهل في مبادئ الأمور ليست كمضرة ما يجهل في أواخره ، لأن الجهل في المبدأ يصّر في علم جميع ما [٢٢٣] يتبعه ، والجهل في الآخر يضّرّ في المجهول فقط فنقول :

إن من أجود الأمور في معرفة أمر النفوس الثلاث البحث في أفعال كل واحدة منها وعوارضها فيها لا ينطق من الحيوان ، فإن النفس الناطقة لا أثر لها فيه من الناس ما داموا أطفالاً ، فإنها لا تكون ابتدأت في تدبيرهم بعد . والناطقة هي التي العقل لها عملة العين للبدن . ولها مع العقل قوى أخر أفعالها يتّـبـ منها : قوة الحسّ ، وقوة الوهم ، وقوة الحوط ، والقوة التي بها تكون الحركة الارادية . والقوة الحسّاسة هي التي تُشعر بالتعبير الذي يحدث في كل واحد من أعضاء البدن . ثم يحفظ ما شعرت به القوة الحسّاسة قوى أخر عملها الحفظ والذكر من بعده . ثم يكون الفكر والنظر يبحث أشياء كثيرة سحتها الفكر مما يتصور في الوهم ، إن نحن أردنا النظر في شيء من امور تدبير المصالح أو لتعامل أو في شيء من العلوم والصناعات . ثم يتبع التفكير^(١) والنظر : العزيمة على واحد من الأشياء التي نبحثها الفكر وتصفّحها ، من الذي يقع في الوهم . ثم إن كان الشيء الذي اعترم عليه مما يفعل ، لا من فعل فقط ، فإنه يتبع العزيمة عليه توقّان إلى أن يفعل . ثم يتبع هذه الحركة الارادية التي [٢٢٤] تفعلها بتحريكها اليدين والرجلين واللسان والعجز والصدر والعينين والقم وما شاكلها من الأعضاء وأكثر الفعل في الفكر والنظر بقوة فيه تدرك موافقة الشيء أو وجوبه عنه من القول والفعل ، أو مخالفة الشيء . ومناقضته له . وذلك أن القسمة والتركيب واستنباط المهن والصناعات إنما تكون بهذه القوى . وهي أخص القوى وأولاها بالحيوان الناطق . وباقي القوى قد يشركه فيها سائر الحيوان ، لأنه يتحرك ويتوق إلى الأفعال ويتوهمها . ومعنى التوهم عندي كل حركة تكون في النفس من نحو الحركات التي يفرض فيها عند التغيير الذي يحل بالبدن . وربما ملأنا إلى هذه الحركة وعزمنا على تصويبها أو إتيانها ، وربما امتنعنا من ذلك . وربما ملأنا إليها واعتزمنا عليها وكانت مما يُفعل ، هاج فينا التوقان إلى إتيانها . وربما ملأنا به وبمعناها واعتزمنا عليها ، بل إتيانها وامتنعنا منها هاج فينا الانصراف عنها . وإن نحن لم نعره عيبه ولم

(١) من : الصكر في النظر .

نأبأها لكننا ما أقمنا على النظر فيها ، وإما أيسنا من ادراك معرفتها فكففتنا عنها ، عرص لنا الوقوف والتحير .

احفظ قولى هذا . واحفظ أن العزيمه ربما كانت من الانسان من غير [٢٢٥] نظر وفحص ، واتباع لما يتخيل في الوهم تخيلاً ضعيفاً غير محكم . وهذا يعرض للعجول من الناس . وربما كانت العزيمه مع تفتيش وتفكر من وجوه كثيره . وهذا يسمى متحزراً ، ويقال إن خلقه رصين ، وإنه ضد العجول الأخرق . والخرق هو الإقدام على غير رويه . وقد يقال إن فعله بلا نطق . يريدون بهذا نفي الفكر عنه ، لأن الانسان إذا لم يستعمل الفكر ليس يستعمل النفس التي يسمى بها ناطقاً لأن الناس يريدون بقولهم إن الانسان ناطق شيء في نفس الانسان ، عنه يكون نطق اللسان . وإنما يظهر اللسان ما كان مكسوراً فيما بين الانسان وبين نفسه . وإنما يصير بعض الناس إلى العجله بالعزيمه على ما يحبل في الوهم تخيلاً جسيماً أو فكراً بعباده تكون فيهم . والخالق إنما جعل فينا حس المحسوسات وعقل المعقولات وميلنا إلى تصديق ما أدركنا بها ، لتعلم بالحس المحسوسات ، وبالعقل المعقولات ، إذ كان الحس لما يحس والعقل لما يعقل ببين ، والخالق لم يطع على التصديق بالحس والعقل الخفيين ، بل على تصديق الحس والعقل البين فقط . وإذا كان الإنسان يصرم القول على ما يتخيله من غير أن يتبينه فهو [٢٢٦] العجول الأخرق

وإن سألت عن سبب هذا ، اجبتك من وجهين . أحدهما أنه ينبغي أن يكون القول في هذا الأمر هكذا : إذ كنا نجده كما نرى ، عرفنا علته أولم نعرفها . والأخرى الإدراك للشيء بسرعة على استقصاء وإن كان بالفعل قيل لصاحبه : ذهن فطر ، وإن كان بالحس ، قيل لصاحبه : حاذ الحس لطيفه . وجميع الناس يجنون^(١) أن يكونوا على هذه الصفا . وليس يلومهم على هذا أحد . إلا أنهم لشدة حب كل منهم لنفسه يصبر إلى أن يظن أن له ما يحب . كان ذلك ، أولم يكن . وهذا العارض يسمى : العجب . فيبغى لمن يحب نفسه بالحقيقه أن يطلب أولاً أن يصير على الحال التي يحبها لنفسه ، ولا يفعل فعل الدين يدعون ذلك لما يتوهمونه فيعرض لهم أن يدعوا ما أحبه قبل أن ينالوه فيقولوا عطلاً منه . وقد غلبت هذه الحال على الناس ، حتى صار أكثرهم إنما يظن ما يحب

ومعرفة الانسان أحوال نفسه على الحقيقه أمر عسير . وينبغي الاجتهاد والحرص في طلبه . وقد قال حكيم : إن في عتق كل واحد من الناس مخلاتين : واحدة من قدامه ، وأخرى من خلفه . وفي التي بين يديه عيوب الناس ، وفي التي من خلفه عيوب [٢٢٧]

(١) ص - يحسون . وظنه خطأ صوابه ما اتسا بدليل ما يرد مع ذلك

نفسه . ولذلك يرى كل واحد من الناس عَيْبَ غيره على الاستقصاء والحقيقة ، ولا يرى شيئاً من عيوب نفسه .

فسبب العجلة في العزيمة الذي عنه يكون تولدها وتولد أشياء غيرها هو شره النفس > إلى < الاستكثار من الخطأ ومن أجل هذا يظنون الناس أنهم كما يحبون أن يكونوا . وليس يعلمون أن هذا العارض هو أصل الأغاليط . وإنما يجهلون هذا لأنهم لا يُلْزَمون نفوسهم البحث بعناية والصبر على السيرة المستقيمة . فمن كان هكذا فهو عجول . ومن كان على خلافه فهو متثبت^(١) . وكل واحد من هذين الخلقين يكون ما تكون سائر الأخلاق ، أولاً من الطبع ، ثم من العادة فيما بعد ، فإن العادة طبيعة مكتسبة ، فإنها طبيعة ثانية . ولذلك قال بعض الفلاسفة : إن اسم^(٢) الخالق في اللغة اليونانية إنما اشتق من اسم « العادة » ، لأن العادة إما أن تكون هي بانفرادها تفعل الخلق ، وإما أن تكون من أقوى الأسباب في ذلك . ولست أنكر أن للطبيعة عملاً ما في ذلك ، فإن اتفق لإنسان أن يتلذذ بطعم رديء ، يميل إلى الصحور ويلتذد بالحديث في القبايح فهو يشبه طباع الكلاب التي تلند دشمنهم [٢٢٨] الفُروج وأكل العذرة .

فإياك من الميل بسرعة إلى ما تحب . ولا تظن بجميع ما تميل إليه انه حق وحير . ولا تمتعض^(٣) من المذمة واللوم بل امتعض^(٤) من أن تكون بالحقيقة على حال مدمومة ، وكذلك لا تُسر بالممدح ، بل انتهج بأن تكون بالحقيقة على الحال الممدوحة . واعتبر بما يرى من أن أكثر الناس مدحاً لنفسه من ليس له في الناس ممدح ، وبالعكس .

واعلم أننا لسنا نضطر أحداً على أن يحبنا ، لأن المحبة من اختيار المحب لما يؤثر في المحبوب . وإنما نقدر أن نفعل ما يسببه يختارون محبتنا . فمحب الناس يكون محبوا ممدحا ومحب المتخلق بها كذلك وأفضل . والفيلسوف الذي هو محب الحكمة أفضل ، لعصل الحكمة . وكل من أحكم صناعة يسمى حكيماً في تلك الصناعة . وإذا قالوا « حكيم » فولا مطلقاً أرادوا أنه « عالم بالأمور الإلهية » وهي : الحركات السماوية ، والأفعال لطبيعية الكلية الحيوانية والنباتية . وليست الحكمة التامة إلا لله تعالى ، فهو الحكيم المطلق . وهذا قيل للآسان : « فيلسوف » - أي محب الحكمة . ومن أحب الحكمة فليس يشعل همته

(١) ص : مثبت

(٢) اسم الخالق باليونانية $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ واسم العادة باليونانية $\eta\theta\omicron\varsigma$ وحروف اكتمل . —

تماماً لكن الاشتغال مع ذلك غير صحيح من حيث الأصل المعوي لكلا الكلمتين ، راجع صفحة الاشتغال اليونانية

(٣) ص : تمتعض

(٤) ص : امتعض

[٢٢٩] بالأمور التي يتمتع بها الناس أو تعظم عنده قدر المرتبة وإن علّت ، أمر الكرامة وإن عظمت ، أو المال وإن كثر ، أو العز أو لذات البدن .

فيأثار الحكمة والميل إليها أمرٌ إلهيٌ جليل القدر . وينبغي أن تقدّمه على سائر أصناف المحبة . وإيثار الحكمة خصيص النفس الناطقة ومن فضائلها . وضدّه دناءة وخساسة لها .

وأما محبة الخير ، فإذا نظرنا في أن الله يحب الخير ، وأن النفس التي يقتدي بها الانسان بالله هي النفس الناطقة - رأينا أن حب الخير في الإنسان للنفس الناطقة . وإذا نظرنا في إيثار الإحسان للغير ، ورأينا البهائم والأطفال قد تميل إلى عمل الخير مع مَنْ تميل إليه - رأينا أن حب الخير للنفس الغضبية . وعندني أن للناطقة وللغضبية . والمحبة للخير على الإطلاق^(١) [٢٣٠] الأخر المذكورة لا

تستحق المدح ولا اللوم لنفس المحبة ، وإنما تستحق المدح والذم على حسب مقاديرها فإن من أحب كل شيء بقدر ما يستحق ، استحق المدح . ومن أفرط أو فرط استحق الذم . وكذلك مَنْ مدح شيئاً بقدر الاستحقاق أو أفرط ، أو فرط . وقد وضعت أساءة فرقي ما بين هذه المعاني . فسمي حب الخيل في قيلنس^(٢) . والمشغوف بها : ايفرمانيس [٢٣١] وهذا هو المحب إليها أكثر مما تستحق .

ومحبة الخير لجميع الناس ممدوحة . وليس من الضروري أن تكون مع الاحسان محبة من المحسن لمن أحسن إليه ، كما أن من الضرورة أن يكون مع المحبة احسان من المحب للمحبيب بحسب القدرة ، فإن المحبة حالٌ للنفس قد تكون بين الانسان وبين من لا يمكنه الإحسان إليه . فإننا قد نحب الله وأفاضل الأبرار والسابقين . وليس والله يتعالى عن الاحسان^(٣) [٢٣١] إليه

بحب شيء . ولا يقدر يفرق بين أقسامها بفضل . فإن للانسان أن يقول إن محبة المستحقين للمدح ليست من جنس محبة الأولاد ، لأن الناس يحبون أولادهم بلا روية ولا تمييز . والانسان وغيره من الحيوان إنما يحب الولد بميل فيه إليه . فأما من محبة لاستحقاقه المدح فليست محبتنا إياه عن غير روية ولا بميل طبيعي ، بل سبيلنا إليه بروية وعزيمة من الرأي .

(١) بعد هذا بيّض في المخطوط يستغرق خمسة أسطر إلى نهاية الصفحة . وتبدأ الصفحة التالية بكلام متور الأول لكنه في نفس الموضوع .

(٢) $\phi\lambda\epsilon\pi\pi\sigma$ = حب الخيل .

(٣) لم نجد هذا اللفظ في المعاجم اليونانية التي رجعنا إليها ، لكننا تصورنا أنها تتشكل من

(٤) $\pi\tau\sigma\varsigma$ (= فرس) .

(٥) بيّض بمقدار ٦ سم .

والمحبة للأولاد في جميع الناس والحيوانات الأخر . والمحبة لمستحقي المدح في بعض الناس دون بعض . ومحبة الأولاد كلها امتد بها الزمان ، نَقَصَتْ قليلاً قليلاً . ومحبة للمستحق المدح ليس تنقص ما دام ذلك عندنا .

وقد نرى من الناس من يحب من ناله منه رفق ، أو خير كائنات من كان ، ولو أنه كل (١) حبة ليست بدون أهل الصلاح . ونرى منهم من لا يحب إلا من أحسن إليه ، ولا يبغض إلا من أساء إليه وأنا ليس أجد نفسي على هذه الحال . وإنما أحب أهل الخير والفضائل ، أحسنوا إلي أو لم يحسنوا . وأبغض أهل الشر والردائل ، أسأؤوا إلي أو لا . < أولاً > ترى قوماً يحبون حيوانات ألفوها ، ومساكن ألفوها ، لا سيما المواضع التي ولدوا وتربوا فيها ؟ [٢٣٢]

وقد قلنا إن العادة طبيعة ثانية . ونقول إنه ليس ينبغي للإنسان أن يقتصر على أن يعود نفسه العادات الرديئة ، بل وأن لا يعاشر معتادها فإنه إذا رأى ذلك اعتاده كالذين يخدمون الملوك ، والذين يتقنون من إقليم إلى إقليم .

ومن كان أعلم وأحكم فهو أولى بالرياسة . ومن شأن أهل المعرفة والحكمة ان يعرفوا أنفسهم ويعرفوا أهل الجهل . وأما أهل الجهل فلا يعرفون نفوسهم ولا يعرفون أهل الحكمة ، ولذلك صاروا عسيري الانتقال ، أما الحكيم فلمعرفته لا يتخدد . وأما الجاهل فلجهله لا يفهم الصواب . وأما من قدر أن يفهم حال من هو أفضل منه فإنه يتقاد له . وسائر الأفعال التي تكون عن جودة الفهم فهي للنفس الناطقة ، ولو لم تكن نافعة ولا تضر ثمرة محمودة مثل لعب الشطرنج . وإن كان القصد الالتذاذ بالفطنة وجودة الرأي فيها دون الكسب وغيره . وإن كان يلذ مع هذا بالغلبة ، فإن ذلك للناطقة والغضبية به ؛ وإن كان ذلك للاكتساب ، فذلك كسائر الصنائع . وهذا لا يسمى شغواً بها . ولا من يتصيد الاكتساب يقال له : يحب الصيد . ولا من يطلب الكرامة ليكون أقوى له على [٢٣٣] منفعة الناس يسمى : يحب الكرامة . فهذه الأشياء قد يكسب معتادها خلقاً رديئاً . ومتى اجتمعت في إنسان نفس غضبية شأنها التروؤس ، ونفس ناطقة لا تحب الجميل ، كان خلقه الحسد ، وجميع من قد اشتدت < فيهم > محبة التروؤس فغابتهم أن يحطوا أقدار الناس حتى يُظن أنهم في أعلى المراتب . وقد رأيت قوماً من الحسد قد رأوا أنهم غير مستحقين ، لكنهم يشتهون أن تكون أمثالهم في الناس كثيراً . وفي الناس قوم لا يعنون بالكرامة ، ويصعب عليهم الهوان . وأعني ها هنا باخوان : ما يظهر من أكثر الناس لمن صغر قدره عندهم إذا استخفوا هم . من غير مقت . وقد يُفعل بالمسيء شيء على سبيل

(١) غير واضحة في المخطوط

العقوبة ، ويسمى هذا أيضاً هواناً . وإلى أحد هذين المعنيين يذهبون في قولهم : « أهين فلان » . فأما إذا قالوا : « لم يُكْرَم » - ذهبوا إلى معنى متوسط بين الكرامة والهوان ، أي : لم يُسْتَحْفَ به ولم يُعْجَل . ومن حط من مرتبته قيل له : « أهين » على الجهة الثانية . وهذا لا يحتمله ويحتقره إلا من كان في غاية الحكمة ، أو كان في غاية النذالة وعدم الاستحياء وأما من حاله بين هاتين الحالتين فليس يستحقون بهذا .

وأما النوع الآخر من الهوان فقد يقدر [٢٣٤] أن يحتمله ويستحق به من ليس في غاية الحكمة . وأما عند الكرامة فجميع الناس يقدرّون على احتماله والاستخفاف به ، خلا المحيين للكرامة ومن لزم طريق الفلسفة بالحقيقة ، والعزل عن الناس ، فربما لا يكثر بشيء من هذه الحالات ، وإن اكرث بشيء منها فاكترأناً ليس بشديد كغيره . وإن لم ينزل عن الناس ، بل أراد أن ينفع الناس بالسياسة أو التعليم ، فإنه ^(١) إذا لم يُكْرَم اغتم لذلك قليلاً ^(٢) لأنه إذا أهين واستحق به لم يمكنه الوصول إلى ما أراد . كذلك القول فيمن لم يهن ولم يُكْرَم . وذلك لأن العوام للأغنياء أشد طاعةً منهم للفقراء ، ولأن هو مُكْرَم أوله مال ، أو جاه أو عشيرة أو سلطان - أشد انقياداً < منهم > لمن لم يكن له ذلك ^(٣) . ولهذا قال أفلاطون : « لا يقدر أن يسوس الناس السياسة الفاضلة إلا أن يكون ملكاً » .

ومن كان يطلب هذه الأشياء لهذه الوجوه فليس يسمى محباً للرياسة ، ولا محباً للكرامة ، ولا محباً للمال ، ولا أشبه ذلك ، لأنه ليست هذه الأشياء لأنفسها ، لكنه يستحق بالغنى والعز والكرامة في أنفسها ، وإنما استعمالها إذا أراد سياسة الناس ، بمنزلة الآلة ، إذ كان لا يمكنه الفعل إلا بها وهو يريد أن ينفع الناس . ولا يقدر أن ينفع إلا من أطاعه . وليس يطيع الجمهور إلا [٢٣٥] لمن كانت له هذه الأشياء وليس يلزمه طلب هذه الأشياء لنفع الناس إلا طلبه للسلطان وحده . ، فإنه لا يحسن طلبه البتة ، بل يكره لتعذره ولما يحصل في ذلك من الشرور .

ولقد أجد من خلّقي أنني أؤثر ترك حقّي ، ولا أمضي مع خصمي إلى ذوي السلطان .

واعلم أنه ينبغي أن يجعل الإنسان حاله وما هو عليه قياساً على غيره .

تم الكتاب

والمجد والشكر لله دائماً ابداً

(١) كلمة مطبوعة بالحبر في المخطوط .

(٢) غير واضحة في المخطوط .

(٣) من : كذلك .

الفهرست

الموضوع	الصفحة
تقويم عام لتحقيق التراث اليوناني المترجم إلى العربية	٥
أبحاث المستشرقين في تاريخ العلوم عند العرب	١٥
رسالتان لمسكويه	٥٥
١ - مقالة في النفس والعقل	٥٧
٢ - من رسالة في اللذات والآلام	٩٨
مقالة في الأخلاق للحسن بن الحسن أو ليحيى بن عدي	١٠٥
رسالة حنين بن إسحق إلى علي بن يحيى في ذكر ما تُرجم من كتب جالينوس بعلمه	
وبعض ما لم يُترجم	١٤٧
رسائل لجالينوس ورسالة لحنين بن إسحق عما تُرجم من كتب جالينوس	١٨١
من مقالة لجالينوس في أن قوى النفس توابع لمزاج البدن	١٨٣
مختصر مقال جالينوس في الحث على تعلم العلوم والصناعات	١٨٧
مختصر من كتاب « الأخلاق » لجالينوس	١٩٠
المقالة الأولى : علامات الأخلاق	١٩٤
من المقالة الثانية	١٩٨
من المقالة الثالثة	٢٠٣
من المقالة الرابعة	٢٠٦